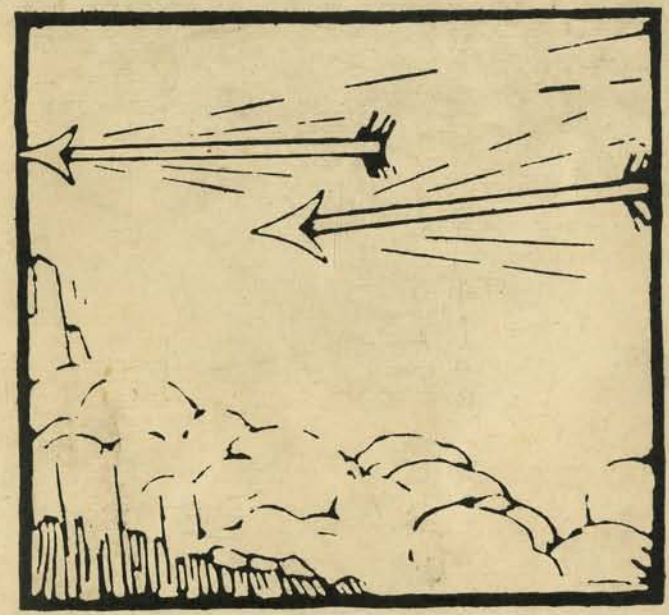
FEDERICO NIETZSCHE

# DI LÀ DEL BENE E DEL MALE LA GENEALOGIA DELLA MORALE



CASA EDITRICE MONANNI MILANO

# DI LÀ DEL BENE E DEL MALE

# LA GENEALOGIA DELLA MORALE

OPERE COMPLETE DI

FEDERICO NIETZSCHE

VIII.

# NIETZSCHES WERKE

BAND VIII

## Jenseits von Gut und Böse

Vorspiel einer Philosophie der Zukunft

## Zur Genealogie der Moral

Eine Streitschrift

Aus dem Nachlass 1885-1887

ÜBERSETZUNGSRECHT VORBEHALTEN

LEIPZIG, 1922

FA-II-547

FEDERICO NIETZSCHE

# DI LÀ DEL BENE E DEL MALE

PRELUDIO DI UNA FILOSOFIA DELL'AVVENIRE

## LA GENEALOGIA DELLA MORALE

UNO SCRITTO POLEMICO

INTRODUZIONE E APPENDICE
DI ELISABETTA FOERSTER-NIETZSCHE

PRIMA EDIZIONE ITALIANA AUTORIZZATA

TRADUZIONE DI E. SOLA

57496

CASA EDITRICE MONANNI - MILANO (38)

*PROPRIETÀ LETTERARIA*

1927 - TIPOGRAFIA E. BELLASIO & C.

# INDICE


Pag.

Introduzione di Elisabetta Förster-Nietzsche . . . . . 9

*DI LÀ DEL BENE E DEL MALE*

Prefazione . . . . . 19

Capo primo:
*I pregiudizi dei filosofi* . . . . . 21

Capo secondo:
*Lo spirito libero* . . . . . 47

Capo terzo:
*La natura religiosa* . . . . . 69

Capo quarto:
*Motti e intermezzi* . . . . . 89

Capo quinto:
*Storia naturale della morale* . . . . . 109

Capo sesto:
*Noi dotti* . . . . . 133

Capo settimo:
*Le nostre virtù* . . . . . 153

Capo ottavo:
*Popoli e patrie* . . . . . 181

Capo nono:
*Che cos'è aristocratico?* . . . . . 207

Dalle vette. - *Epodo* . . . . . 241

*SULLA GENEALOGIA DELLA MORALE*

Prefazione . . . . . 249

Parte prima:
« *Buono e malvagio* », « *Buono e cattivo* » . . . 257

Parte seconda:
« *Colpa* », « *Cattiva coscienza* » *ed affini* . . . . 289

Parte terza:
*Che cosa significano gli ideali ascetici?* . . . . 391

Dagli scritti postumi:
« *Popoli e patrie* » (1886) . . . . . 397

Appendice . . . . . 411

# INTRODUZIONE.

Nei periodi che corsero fra il sorgere delle singole parti di Zarathustra, l'autore riprese le fila di quei pensieri, di cui si era occupato nell'« Aurora » e nella « Gaia scienza ». Naturalmente questi studi erano essi pure indirettamente connessi con « Zarathustra » nel modo più intimo, essendo quest'opera l'esposizione in forma poetica della concezione generale del suo autore, come osserva giustamente mio fratello: « Noi filosofi non abbiamo diritto di essere isolati in qualche cosa: noi non possiamo nè errare isolatamente, nè isolatamente cogliere la verità. Anzi, con la necessità con cui un albero porta i suoi frutti, crescono da noi i pensieri, i nostri valori, i nostri sì e no, e se, e forse — tutti affini e corrispondenti fra loro e testimoni di un'unica volontà, di un'unica salute, di un unico regno, di un unico sole ». In quel periodo, cioè negli anni 1883-85, questi studi intercalari erano destinati a uno scritto particolare, che ebbe a volta a volta il titolo di « Morale per moralisti », oppure « L'innocenza del divenire, guida alla liberazione dalla morale », e che costituisce un importante passo innanzi nella evoluzione del filosofo. Un monologo trovato fra le sue note ci dà qualche chiarimento: « Da quanto tempo mi affatico a dimostrare la perfetta *innocenza* del divenire! e che strane vie ho già percorse! Una volta la soluzione giusta mi parve stesse nel decretare: « L'esistenza, in quanto cosa del tipo di un'opera d'arte, non è affatto sottoposta alla giurisdizione della morale; anzi la morale stessa appartiene al campo dei fenomeni ». Un'altra volta dissi: « Tutti i concetti di colpa sono oggettivamente affatto senza valore, ma soggettivamente ogni vita è per necessità ingiusta e priva di logica ». Una terza volta raggiunsi la negazione di tutti i fini e sentii l'inconoscibilità dei collegamenti casuali. E a che scopo tutto questo? Non era

per creare a me stesso il senso di una completa irresponsabilità, — per pormi al di là di ogni lode e di ogni biasimo, indipendente da ogni passato e da ogni presente, per perseguire a modo mio il fine mio? — »

Intanto sorsero altri piani di libri, specialmente nell'estate 1884, in cui troviamo annotazioni per un'opera, che avrebbe dovuto trattare specialmente i due pensieri capitali, il « Superuomo » e « L'eterno ritorno ». Ma a poco a poco di qui sorse quel giro di pensieri, che fu posto a fondamento della sua grande opera capitale filosofico-teoretica: « La volontà di potenza », come possiamo vedere dalla biografia. L'estate 1884 è estremamente significativa e produttiva nella evoluzione di mio fratello, come ebbe a sentire egli stesso. Egli scrive a Peter Gast: « Oltre a ciò ho in complesso sbrigato il compito principale di quest'estate, come me l'ero posto — i sei anni prossimi saranno dedicati alla elaborazione di uno schema, in cui ho tracciato la mia filosofia. Che è a buon punto e dà da sperar bene. Zarathustra ha per il momento solo il significato affatto personale di essere il mio « libro di edificazione e di incoraggiamento » — del resto oscuro e celato e ridicolo per ognuno ». Per sè stesso egli nota i seguenti severi principii fondamentali:

Primo principio. Tutte le valutazioni date finora sono sorte da una conoscenza falsa e immaginaria delle cose: esse non ci legano più, anche se operano come sentimento, istintivamente (come coscienza).

Secondo principio. Invece della fede, che non ci è più possibile, poniamo sopra di noi come principio euristico: una salda *volontà* che fissi una serie provvisoria di valutazioni: per vedere *fin dove* si arriva così. Come un navigante su un mare ignoto. In verità anche tutta quella « fede » non era altro: solo che una volta *l'educazione dello spirito* era troppo poca, per poter reggere alla nostra *grandiosa circospezione.*

Terzo principio. La prodezza della testa e del cuore è ciò che *distingue* noi individui europei: conquistata nella

lotta di molte opinioni. Grandissima malleabilità, nella lotta con religioni divenute cavillose, e un'aspra severità, anzi crudeltà. Vivisezione è una *prova*: chi non vi resiste, non è dei nostri (e in genere vi sono anche altri segni, che egli non è dei nostri, per esempio pubblicano).

QUARTO PRINCIPIO. La matematica contiene descrizioni (definizioni) e deduzioni da definizioni. I suoi oggetti *non esistono*. La verità delle sue deduzioni si fonda sulla giustezza del pensiero logico. Quando viene applicata la matematica, accade come nelle dichiarazioni di « mezzo e fine »: il reale viene prima *riaccorciato* e *semplificato (falsificato)*...

QUINTO PRINCIPIO. Ciò in cui noi più di tutto crediamo, ogni a priori, non è *più certo* per il fatto che viene creduto tanto saldamente. Ma risulta forse come una condizione di *esistenza* della nostra specie — una posizione di principio. Perciò altri esseri potrebbero fare altre posizioni di principio: per es., quattro dimensioni. *Perciò* tutte queste ipotesi potrebbero pur sempre essere false — o piuttosto: fino a che punto potrebbe qualche cosa essere « *vera in sè* »? Questo è il *non-senso fondamentale!*

SESTO PRINCIPIO. Dipende dall'aver raggiunta la virilità, se non ci inganniamo, a proposito della nostra posizione *umana*: noi vogliamo piuttosto severamente compiere la *nostra misura* e *tendere alla massima misura di potenza sopra le cose*. Accorgersi che il pericolo è enorme: che finora *ha dominato il caso*.

SETTIMO PRINCIPIO. Il compito di reggere il mondo si approssima. E con esso il problema: come *vogliamo* noi l'avvenire dell'umanità? — Nuove tavole di valori *necessarie*. E lotta contro i rappresentanti degli antichi valori « *eterni* » come compito supremo!

OTTAVO PRINCIPIO. Ma *di dove* prendiamo il nostro imperativo? — Non è un « tu devi » ma il « io devo » del più potente, creatore.

Così l'autore negli anni 1884-88 era principalmente occupato nella sua opera principale filosofico-teoretica con una

attività potenziata da freschezza di corpo e di spirito. Ma egli stesso sentiva che occorreva ancora ogni sorta di preparazione, prima che i lettori comprendessero la portata della sua filosofia. « Così parlò Zarathustra » aveva urtato contro fraintendimenti proprio incomprensibili, cosicchè egli si accorse bene che sarebbe stato importantissimo dare innanzitutto una particolareggiata spiegazione di questi nuovi problemi espressi in forma molto poetica, e per questo poteva utilizzare molti degli studi che nel frattempo aveva stesi. Cominciò nella primavera del 1885 a comporre un tale scritto, che fosse insieme una sorta di glossario per il « Zarathustra » e la preparazione ad una esposizione complessiva della sua filosofia. A questa prima composizione che fu cominciata a Venezia e provvisoriamente finita a Sils-Maria, egli volle allora aggiungere le seguenti parole:

« Questo libro è composto di note che feci durante la composizione di « Così parlò Zarathustra » e più precisamente negli intermezzi di questa composizione: sia per svago sia per auto-interrogatorio e auto-giustificazione nel corso di una impresa sconfinatamente audace e piena di responsabilità. Se mai qualche cosa è sorto da sè o, come si diceva una volta — ispirato —, senza esemplare nè esempio nè riguardo nè intenzione, questo è Zarathustra.

« Vorrei che ci si servisse del libro che ne è sorto per uno scopo simile o anche come di un viottolo molto battuto, che torna sempre a sboccare inaspettatamente in quel terreno pericoloso e selvaggio, da cui è sorto il « Libro per tutti e per nessuno » che abbiamo appena nominato. Posto che questo « Prologo di una filosofia per l'avvenire » non sia e non abbia voluto essere un commentario alla dottrina di Zarathustra, ma forse però una sorta di glossario, in cui, in un punto o nell'altro, si presentano e vengono chiamate per nome tutte le più importanti innovazioni di concetti di quel libro ».

Prima che lo scritto fosse stampato, accaddero ancora molteplici mutamenti; c'erano da superare prima del compimento dell'opera, difficoltà non solo esteriori, ma prima di

tutto interiori. Egli scrive a questo proposito a Peter Gast dopo di aver compiuto il libro, il 20 luglio 1886, da Sils-Maria: « La difficoltà che questa volta ho avuto di parlare (anche più: di trovare il luogo *da cui* potessi parlare), e cioè immediatamente dopo lo Zarathustra, Lei l'avrà certo bene intesa; ma ora che ho il libro abbastanza chiaro davanti a me, mi sembra di avere superato la difficoltà con altrettanta astuzia quanto coraggio. Per poter parlare di un « ideale » ci si deve procurare una *distanza* e un luogo *più basso*: qui mi è venuto splendidamente in aiuto il tipo in precedenza elaborato di *spirito libero* ».

Questo tipo dello spirito libero che torna a mostrarsi nell' « al di là », costituisce in certo modo il collegamento col periodo dell' « Umano troppo umano ». Ma le prospettive sono divenute infinitamente più ampie e definitive. Una volta era ancora uno scettico esame delle fondamenta quello su cui doveva erigersi l'edificio della sua visione complessiva; ora invece il piano era completamente formato, le fondamenta erano poste, e il materiale era in parte già pronto per la costruzione in magnifici blocchi e frammenti.

Troviamo una annotazione privata di mio fratello che rende press'a poco il procedimento di pensiero di questo « Di là del bene e del male ».

« Procedendo da una rappresentazione della *vita* (che non è un volersi conservare, ma un voler *crescere*), ho dato un'occhiata agli istinti fondamentali del nostro movimento politico, spirituale e sociale d'Europa:

1) Che dietro le differenze di principio delle filosofie c'è una certa uguaglianza di confessione: l'inconscio guidare attraverso *secondi fini morali*, più chiaramente: attraverso ideali popolari; — che per conseguenza il problema morale è più radicale di quello teoretico della conoscenza;

2) che è necessario una volta volgere indietro lo sguardo, per mettere in luce il *pregiudizio della morale* e di tutti gli ideali popolari: cosa a cui può essere adoperata ogni sorta di spiriti liberi, cioè immorali;

3) che il cristianesimo come ideale plebeo finisce con la sua morale a danneggiare i tipi più forti, più alti, più virili e favorisce un tipo umano da gregge: che esso è una preparazione del modo di pensare democratico;

4) che la scienza collegata col movimento di *uguaglianza* va innanzi, — è democrazia, che tutte le virtù del dotto rifuggono da un *ordinamento gerarchico*;

5) che l'Europa democratica finirà solo in una sublime coltivazione della *schiavitù*, che *deve essere comandata da una razza forte*, per sopportare sè stessa;

6) che una aristocrazia sorge solo sotto una lunga e dura oppressione (dominio sopra la terra) ».

Scrive l'autore in « Ecce Homo » nell'autunno 1888 a proposito del periodo successivo alla creazione di « Zarathustra», quando sorse « Di là del bene e del male », e a proposito di quest'opera stessa: « Il compito per gli anni seguenti era tracciato con la maggiore severità. Dopo che era stata risolta la parte affermativa del mio compito, era la volta della metà di esso negativa nella parola e *nell'atto*: il capovolgimento stesso dei valori riconosciuti finora, la grande guerra, — la evocazione di un giorno decisivo. Tengo conto in ciò del lento sguardo all'ingiro in cerca di affini, di persone tali, che con la loro forza mi dessero mano ad *annientare*. — Da ora in poi tutti i miei scritti sono ami: forse che io so adescare meglio di tutti gli altri?... Se non si è *preso* niente, la colpa non è mia. *I pesci mancavano*... ».

« Questo libro in tutta la parte essenziale è una *critica della modernità*, non escluse le scienze moderne, le arti moderne, la stessa politica moderna, insieme con accenni ad un tipo opposto, che è pochissimo moderno, un tipo aristocratico, affermatore. In quest'ultimo senso il libro è una *scuola del gentiluomo*, prendendo questo concetto in un senso più spirituale e radicale, che non sia mai stato preso. Bisogna avere coraggio in corpo anche solo per reggere ad esso, bisogna non avere imparato a temere... Tutte le cose di cui la nostra epoca va orgogliosa, vengono sentite come contradizio-

ne a questo tipo, quasi come cattive maniere; per es. la famosa « oggettività », la « compassione per tutti i sofferenti », il « senso storico » col suo ossequio al gusto degli altri, col suo star ventre a terra davanti ai *petits faits*, il « carattere scientifico ». Se si pensa che il libro vien *dopo* lo Zarathustra, si indovina anche il regime dietetico a cui esso deve la sua formazione. L'occhio male avvezzo da una enorme costrizione a guardar *lontano* — Zarathustra è di vista ancor più acuta dello Czar —, qui viene costretto a cogliere ben bene le cose più vicine, il tempo, l'intorno a noi ».

La « Genealogia della morale » è sorta nell'estate del 1887 e fu composta all'espresso scopo di avviare e ampliare la comprensione di « Al di là del bene e del male ». Diverse lettere che l'autore aveva ricevuto a proposito di quest'opera, gli fecero apparire necessario esprimersi con più particolari sulla origine della morale ora dominante. Questo sciupone del suo spirito, senza alcun riguardo alla sua opera principale, con la coscienza della sua ricchezza di pensieri, diede di piglio al materiale preparato per il secondo libro di Volontà di potenza: « Critica dei supremi valori finora riconosciuti », e ne tolse per quei tre saggi preziose pietre da costruzione, elaborate nello stile più severo.

Il primo contiene una psicologia del cristianesimo, la cui origine « viene esposta partendo dallo spirito del risentimento, come movimento contro l'antichità, come grande ribellione al dominio di valori aristocratici ».

Il secondo saggio dà la psicologia della coscienza, che l'autore designa come l'istinto della ferocia « che si rivolge all'interno, poi che non si può più sfogare all'esterno ». La ferocia vien qui per la prima volta messa in luce come uno dei fondamenti culturali più antichi e impossibili a escludersi, sebbene penosissimi; non si era mai osato confessarsi ciò in tempi più duri, ma neppure fra il rammollimento moderno. Solo il più severo amore alla verità poteva trovare e constatare questo dato di fatto.

Il terzo saggio dà la risposta al problema: « Donde ha

origine l'enorme potenza dell'ideale ascetico, dell'ideale sacerdotale, sebbene esso sia un ideale dannoso, una volontà di finire, un ideale di decadenza? »

« Ma finora era l'unico ideale e non aveva concorrenti, perchè l'uomo preferisce ancora il voler nulla al non volere ». Mancava finora l'ideale opposto, che forse ora è eretto ex novo in Zarathustra.

Alla fine della Genealogia torna ad essere annunciata « La volontà di potenza », questa volta nel testo. L'autore dice, al paragrafo 27, che egli rimanda per la esposizione del nichilismo europeo ad un'opera, «La volontà di potenza, tentativo di un capovolgimento di tutti i valori», che egli sta preparando.

Il signor Peter Gast scrive a proposito di Al di là del bene e del male e della Genealogia della morale:

« L'autore, coi due scritti di questo volume, ci apre un primo sguardo sui problemi dell'opera principale, che egli ha in programma, « Volontà di potenza, tentativo di un *capovolgimento di tutti i valori* ». Per quanto i germi di questi problemi si trovino già nei suoi scritti antecedenti, essi assurgono solo con la psicologia biocritica che s'inizia qui dell'individuo padrone e dell'individuo schiavo, a quella dottrina del capovolgimento dei valori, a cui rimarrà per sempre collegato il nome di Nietzsche, e nella cui cosciente applicazione da parte di singoli è implicita la grandezza e la potenza futura della razza indo-germanica. I tipi superiori sono biologicamente condizionati in modo diverso dagli inferiori; l'individuo che guida ha un altro modo di valutare da quello che è guidato. Un'epoca che si è abituata alla esigenza di un modo di valutare uguale per tutti e pretende che l'individuo superiore faccia suo quello dell'inferiore, lavora all'abbassamento non solo dell'individuo superiore, ma di tutta la massa al di sopra della quale esso deve ergersi. Nella distinzione di Nietzsche della *morale dei padroni* (« buono »-« cattiva », visto dall'alto in basso) e della *morale degli schiavi* (« buono »-« malvagio », visto dal basso in alto) e delle morali correnti parallele della vita saliente e discendente, sta

non solo l'unica possibilità di diagnosi della nostra malattia e oscuramento della volontà in Europa, ma insieme il mezzo di risanarla. Nietzsche riconobbe in conclusione il gioco delle forze di tutti i fenomeni naturali fra loro, come posto sotto il segno della « *volontà di potenza* », per così dire, della morale dei padroni: non « volontà di vita » (Schopenhauer), ma volontà di potenziamento della vita; non « lotta per l'esistenza » (Darwin), ma lotta per un'esistenza più alta e più forte; non « istinto di conservazione » (Spinoza), ma istinto di accrescimento; non *φιλία καὶ νεῖκος* (Empedocle), ma gara (*ἀγών*) per la vittoria e la supremazia erano per Nietzsche l'essenza di ogni accadimento. La dottrina della « volontà di potenza » appare per accenni prima di tutto in Zarathustra (*Del superamento di sè stessi*); ancora espressa come ipotesi in « Di là del bene e del male », aforismi 22, 23, 36; come teoria distintamente formulata nel capolavoro di Nietzsche: « La volontà di potenza ».

Così « Al di là del bene e del male » e la « Genealogia della morale aggiunta ad esso per completamento e chiarimento » non sono nè sguardi retrospettivi, nè lavori preparatori, ma fanno in verità parte del nucleo centrale dei problemi di quella grande opera.

Questi due scritti, come il « Caso Wagner » e il « Crepuscolo degli Idoli », debbono venire considerati come parti della « Volontà di potenza », così che dobbiamo dire che con questo volume comincia la « Volontà di potenza, tentativo di un capovolgimento di tutti i valori ».

*Weimar, Archivio Nietzsche*, novembre 1905.

ELISABETH FÖRSTER-NIETZSCHE.

# PREFAZIONE.

Presupposto che la verità sia una donna, — che? non è fondato il sospetto che tutti i filosofi, in quanto furono dogmatici, si intendessero poco di donne? Che l'atroce serietà, la goffa indiscrezione, con cui finora furono soliti accostarsi alla verità, fossero mezzi inabili e inadatti a guadagnarsi appunto una donna? Certo è che essa non si è lasciata cogliere: — ed ecco oggi ogni sorta di dogmatismo in un atteggiamento turbato e scoraggiato. Se pure in genere si regge ancora! Perchè ci sono dei motteggiatori che affermano che esso è caduto, che ogni dogmatismo è a terra, anche più, che ogni dogmatismo è agli estremi. Parlando seriamente, ci sono buone ragioni di sperare che tutto il dogmatizzare in filosofia, per quanto si sia atteggiato solennemente a valore sommo e definitivo, non sia stato altro che un nobile gioco da bimbi e da principianti; e forse è molto prossimo il tempo in cui si tornerà sempre più a comprendere che cosa abbia già propriamente bastato a costituire la pietra fondamentale per edifici filosofici elevati ed incondizionati come quelli che finora i dogmatici han costruito, — una superstizione popolare risalente a un tempo impensabilmente lontano (come la superstizione dell'anima, che anche oggi non ha cessato di commettere eccessi come superstizione del soggetto e dell' io), forse un gioco di parole, una seduzione da parte della grammatica, o una temeraria amplificazione di dati di fatto molto personali, molto umani, troppo umani. La filosofia dei dogmatici si può sperare che sia stata solo una promessa oltre i millenni: come in tempi passati è stata l'astrologia, al cui servizio forse è stato applicato più lavoro, denaro, acume, pazienza, che finora per alcuna scienza reale: — ad essa e alle sue esigenze « ultraterrene », in Asia e in Egitto si deve il grande stile della architettura. Sembra che tutte le grandi cose, per imprimersi con eterne esigenze nel cuore dell'umanità, debbano prima passare sulla terra come enormi e paurose frottole: una tale frottola è stata la filosofia dogmatica, per esem-

pio la dottrina del Vedanta in Asia, il platonismo in Europa. Non manchiamole di riconoscenza, per quanto certamente si debba riconoscere che finora il peggiore, più durevole e pericoloso di tutti gli errori è stato l'errore di un dogmatico, e cioè l'invenzione platonica dello spirito puro e del bene in sè. Ma ormai che esso è superato, che l'Europa respira da questo incubo e per lo meno può godere un sonno più sano, siamo noi, *il cui compito è lo stesso esser desti,* gli eredi di tutta la forza, che la lotta contra questo errore ha allevato. Era proprio un capovolgere la verità e un negare *la prospettiva* stessa, la condizione fondamentale di ogni vita, parlare dello spirito e del bene come ha fatto Platone; anzi, come medico, si può chiedere: « Da dove è venuta una tale malattia nel più bel prodotto dell'antichità, Platone? Forse l' ha rovinato quel malvagio di Socrate? Dunque Socrate sarebbe stato il corruttore della gioventù? E avrebbe meritato la sua cicuta? ».

Ma la lotta contro Platone o, per dirla in modo più comprensibile e per il « popolo », la lotta contro il giogo cristiano-chiesastico di millenni — perchè cristianesimo è platonismo per il « popolo » — ha prodotto in Europa una magnifica tensione dello spirito, quale ancora non c'era sulla terra: con un arco così teso si può ormai tirare alle mire più lontane. Certo l' europeo sente questa tensione come urgenza; e si è già per due volte tentato in grande stile di allentare l'arco, una volta col gesuitismo, la seconda con l' illuminismo democratico: — il quale, coll'aiuto della libertà di stampa e della lettura dei giornali ha potuto in realtà ottenere che lo spirito non senta più così facilmente sè stesso come « pena »! (i tedeschi hanno inventato la polvere — un bell'onore! ma l'hanno subito scontata — hanno inventata la stampa). Ma noi, che non siamo nè gesuiti nè democratici, e neppure tedeschi abbastanza, noi buoni europei e liberi, molto liberi spiriti — noi l'abbiamo ancora tutto il disagio dello spirito e tutta la tensione del suo arco! E forse anche la freccia, il compito, chi sà? la *mira...*

*Sils-Maria, Alta Engadina, giugno 1885.*

## Capo Primo.

# I PREGIUDIZI DEI FILOSOFI.

## 1.

La volontà di verità che ci sedurrà ancora a molti rischi, quella famosa veridicità, di cui finora tutti i filosofi hanno parlato con ossequio, quali problemi ci ha già proposti questa volontà di verità! Quali bizzarri, brutti, problematici problemi! Questa è già una lunga storia, — eppure sembra che sia appena cominciata. Che meraviglia se alla fine diventiamo diffidenti, perdiamo la pazienza, ci voltiamo indietro impazienti? Se impariamo anche a fare a nostra volta domande a questa sfinge? Che è propriamente che qui ci fa domande? che cosa propriamente in noi tende, « alla verità »? — Di fatto noi ci siamo a lungo fermati davanti al problema della causa di questa volontà, — finchè da ultimo ci siamo completamente arrestati davanti ad un problema ancora più radicale. Ci siamo chiesti il *valore* di questa volontà. Posto che noi vogliamo la verità, *perchè no piuttosto* la non verità? E incertezza? E perfino ignoranza? — Il problema del valore della verità si è presentato a noi, — o siamo stati noi che ci siamo presentati al problema? Chi di noi qui è Edipo? Chi Sfinge? A quanto pare, è un appuntamento di domande e di interrogativi. — E si dovrebbe credere che in conclusione ci debba sembrare come se il problema finora non fosse ancora stato posto, — come se esso fosse da noi per la prima volta visto, preso di mira, *osato?* Perchè in ciò c'è del rischio e forse non ce n'è uno maggiore.

## 2.

« Come *potrebbe* una cosa procedere dal suo contrario? Per esempio la verità dall'errore? O la volontà di verità dalla volontà di illusione? O l'azione disinteressata dall'egoismo? o la pura solare contemplazione del saggio dalla avidità? Una tale origine è impossibile; chi la sogna, un

pazzo e anche peggio; le cose di massimo valore debbono avere un' altra origine *propria*, — esse sono indeducibili da questo piccolo mondo effimero, seduttore, illusorio, da questa confusione di follia e di cupidigia! Piuttosto, il loro fondamento deve trovarsi nel grembo dell'essere, nell'imperituro, nel dio nascosto, nella « cosa in sè », — e non « altrove? » —. Questo modo di giudicare costituisce il pregiudizio tipico da cui si riconoscono i metafisici di tutti i tempi; questa sorta di valutazioni sta sullo sfondo di tutti i loro procedimenti logici; per questa loro « fede » essi si affaticano intorno alla loro « scienza », intorno a qualche cosa che alla fine viene solennemente battezzato come « la verità ». La fede fondamentale dei metafisici è *la fede nelle antitesi dei valori*. Anche ai più avveduti di loro non è venuto in mente di dubitare già qui sulla soglia, dove pure ce n'era la maggiore necessità: anche se si erano proposti « de omnibus dubitandum ». Si può cioè dubitare, primo che ci siano in genere delle antitesi, e secondo che quelle valutazioni e antitesi popolari di valori su cui i metafisici hanno posto il loro suggello, non siano forse altro che valutazioni di proscenio, che prospettive provvisorie e per di più forse prese da un cantuccio, forse dal basso in alto, quasi prospettive da rane, come dicono i pittori. Per quanto valore abbia il vero, il veridico, il disinteressato, sarebbe possibile che si dovesse ascrivere all'apparenza, alla volontà di illusione, all'egoismo e alla bramosia un valore più alto e più fondamentale per tutta la vita. Sarebbe perfino ancora possibile che ciò che costituisce il valore di quelle cose buone e venerate, stesse precisamente nell'essere esse in modo insidioso affini, collegate, agganciate e forse perfino di uguale natura con quelle malvage, apparentemente opposte. Forse. Ma chi ha voglia di preoccuparsi di tali pericolosi forse? Per questo bisogna già attendere l'avvento di una nuova specie di filosofi, tali che abbiano tendenza e gusto diverso e contrario da quelli conosciuti, — filosofi del pericoloso, forse, in ogni senso. — E parlando con tutta serietà: io vedo sorgere questi nuovi filosofi.

## 3.

Dopo di avere alquanto a lungo letto fra le righe e rivedute le bucce ai filosofi, io mi dico: bisogna calcolare ancora la massima parte del pensiero cosciente fra le attività istintive, e perfino nel caso del pensiero filosofico; si deve disimparare in questo campo, come si è disimparato riguardo all'ereditarietà e all' « innato ». Come l'atto della nascita non entra in considerazione in tutta la preparazione e il processo dell'ereditarietà, così l'essere cosciente non è affatto *contrapposto* all'istintivo in alcun senso decisivo, — la maggior parte del pensiero cosciente di un filosofo è segretamente guidata e tenuta su rotaie determinate dai suoi istinti. Anche dietro tutta la logica e la sua apparente indipendenza di movimenti vi sono valutazioni, diciamo più chiaramente, esigenze fisiologiche per il mantenimento di una determinata sorta di vita. Per esempio, che il determinato abbia più valore dell'indeterminato, l'apparenza meno valore della « verità », tali valutazioni, con tutta la loro importanza regolativa per *noi*, potrebbero essere però solo valutazioni di proscenio, una determinata sorta di *niaiserie*, quale può essere necessaria proprio per la conservazione di esseri quali siamo noi. Supposto cioè che non proprio l'uomo sia « la misura di tutte le cose... ».

## 4.

La falsità di un giudizio non è per noi ancora un argomento contro un giudizio; in ciò la nostra lingua moderna è forse quella che suona più esotica. Il problema è fino a che punto esso sia promotore di vita, conservatore di vita, conservatore della specie, e forse perfino educatore della specie; e noi siamo per principio inclini ad affermare che i giudizi più falsi (fra cui sono i giudizi sintetici a priori) sono per noi i più indispensabili, che senza ammettere le finzioni logiche, senza misurare la realtà sul mondo puramente in-

ventato dell' incondizionato, dell' uguale a sè stesso, senza una costante falsificazione del mondo per mezzo del numero, l'uomo non potrebbe vivere, — che rinunziare a giudizi falsi sarebbe un rinunziare alla vita, una negazione della vita.

Riconoscere la falsità come condizione di vita: cioè, si sa, opporsi in modo pericoloso ai consueti sentimenti di valore; ed una filosofia che osa questo, si pone già solo con questo di là del bene e del male.

## 5.

Ciò che incita a guardare mezzo con sfiducia, mezzo con ironia ai filosofi, non è il tornar sempre ad accorgersi quanto essi siano innocenti, — quanto spesso e facilmente si ingannino e si smarriscano, insomma la loro infantilità e bambinaggine, — ma il non proceder essi con sufficiente onestà: mentre tutti insieme fanno un grande e virtuoso fracasso appena viene toccata anche sol da lontano la questione della veridicità. Tutti insieme essi fanno come se le loro proprie opinioni le avessero scoperte e raggiunte per mezzo della evoluzione spontanea di una dialettica fredda, pura, divinamente noncurante (a differenza dai mistici di ogni specie, che sono più onesti e più melensi di loro, — questi parlano di « ispirazione » —): mentre in fondo da essi viene difeso con ragioni cercate in ritardo una proposizione anticipata, una trovata, una « ispirazione », per lo più un desiderio del loro cuore astrattamente costruito e febbrilmente agognato: — essi sono tutti insieme degli avvocati che non vogliono chiamarsi così, e precisamente per lo più perfino scaltri patrocinatori dei loro pregiudizi, che essi battezzano « verità », — e *molto* lontani dalla prodezza della coscienza che confessa questo, appunto questo, molto lontano dal buon gusto della prodezza che pure lascia capire questo, sia ad ammonimento di un nemico o di un amico, sia per presunzione e per beffarsi di sè. La tartufferie altrettanto impettita quanto costumata del vecchio Kant, con cui egli ci attira sulle vie oblique della dialettica che conducono, o piuttosto seduco-

no, al suo « imperativo categorico » — questo spettacolo fa sorridere noialtri male avvezzi che non troviamo alcun gusto a riveder le bucce alle sottili malizie di vecchi moralisti e predicatori di morale. O addirittura quella gherminella di forma matematica, con cui Spinoza armò e mascherò come di bronzo la sua filosofia — infine « l'amore per la *sua* saggezza », per interpretar questo nome come si conviene — pur di intimidire per principio il coraggio dell'assalitore, che avrebbe osato alzare lo sguardo su questa invincibile vergine e Pallade Atena: — quanta timidità e possibilità di venir attaccato tradisce questa mascherata di un malato solitario!

## 6.

A poco a poco mi è risultato che cosa è stata finora ogni grande filosofia: e cioè la confessione del suo autore e una sorta di diario non voluto e inosservato; e così pure che le intenzioni morali (o immorali) in ogni filosofia hanno costituito il vero germe di vita, da cui ogni volta è cresciuta l'intera pianta. In realtà si fa bene (e avvedutamente) a chiedersi sempre in precedenza, a spiegazione del come propriamente siano sorte le più remote affermazioni metafisiche di un filosofo a che morale si vuole (vuol egli —) concludere? Non credo quindi che un « impulso alla conoscenza » sia il padre della filosofia, ma che, qui come altrove, un altro impulso si sia servito della conoscenza (e della misconoscenza!) solo come di uno strumento. Ma chi considera gli istinti fondamentali dell'uomo rispetto a fin dove essi appunto in questo campo hanno potuto giocare il loro gioco come genî (o demonî e coboldi —) *ispiratori*, troverà che essi hanno già tutti una volta fatto della filosofia, — e che ciascuno di loro amerebbe fin troppo di presentare proprio *sè stesso* come scopo ultimo dell'esistenza e *signore* autorizzato di tutti gli altri istinti. Perchè ogni istinto è desideroso di dominare: e in quanto *tale*, esso tenta di filosofare. — Si sa: per i dotti, gli uomini propriamente di scienza, le cose possono essere diverse — « migliori », se si vuole —, per essi vi può essere

realmente qualcosa come un impulso alla conoscenza, una qualche piccola orologeria indipendente che, caricata bene, continua a lavorare coraggiosamente, *senza* che tutti gli altri istinti del dotto vi partecipino essenzialmente. Gli « interessi » veri e proprî del dotto stanno per questo di solito altrove, per es. nella famiglia, o nel guadagno, o nella politica; anzi è quasi indifferente che la sua piccola macchina venga puntata su questo o quel punto della scienza, e che il giovane lavoratore « che dà molte speranze » faccia di sè un buon filologo, o un conoscitore di funghi, o un chimico: — diventare questa cosa o quella non è ciò che lo *caratterizza*. Al contrario nel filosofo non vi è proprio nulla di impersonale; e specialmente la sua morale dà una testimonianza decisa e decisiva di *chi egli sia* — cioè in che ordine sono collocati fra loro gli istinti più intimi della sua natura.

## 7.

Come possono essere malvagi i filosofi! Non conosco nulla di più velenoso dello scherzo che Epicuro si permise contro Platone e i platonici: egli li chiamava Dionysiokolakes. Ciò significa secondo il suono della parola e in prima linea « adulatori di Dionisio », cioè accessorî di tiranni e piaggiatori; ma oltre a questo vuol anche dire « son tutti dei *commedianti*, in essi non vi è nulla di sincero » (perchè Dionysiokolax era denominazione popolare dell'attore). E quest'ultima cosa è precisamente la malvagità che Epicuro scagliò contro Platone; lo irritava la maniera grandiosa, il mettersi in scena, che Platone con tutti i suoi scolari sapeva far così bene, — e che Epicuro non sapeva fare! Egli, il vecchio maestro di scuola di Samo, che se ne stava ritirato nel suo giardinetto ad Atene, e scrisse trecento libri, chi sa? forse per furore ed ambizione di fronte a Platone! — ci vollero cent'anni prima che la Grecia scoprisse chi era stato questo Epicuro, Dio di giardino. — Lo scoprì?

## 8.

In ogni filosofia v' è un punto, in cui la « persuasione » del filosofo compare in scena: o, per dirlo nel linguaggio di un antico mistero:

*Adventavit asinus*
*pulcher et fortissimus.*

## 9.

Volete *vivere* « conforme a natura »? O nobili stoici, che inganno di parole! Pensate un essere, quale è la natura, prodigo senza misura, indifferente senza misura, senza intenzioni nè riguardi, senza pietà nè giustizia, terribile e squallido e insieme incerto; pensate la indifferenza stessa come potenza — come *potreste* vivere secondo questa indifferenza? Vivere — non è appunto un voler essere diversi da questa natura? Vivere non è valutare, preferire, essere ingiusti, esser limitati, voler essere differenti? E posto che il vostro imperativo « vivere secondo natura » significhi in fondo lo stesso che « vivere secondo la vita », come *non* lo potreste? A che scopo fare un principio di ciò che voi stessi siete e dovete essere? — In verità le cose sono ben diverse: mentre voi asserite tutti entusiasmati di leggere dalla natura il canone della vostra legge, voi, bizzarri commedianti e ingannatori di voi stessi, volete qualcosa di contrario! la vostra superbia vuole prescrivere e incorporare nella natura, perfino nella natura, la vostra morale, il vostro ideale, voi pretendete che essa sia natura « secondo lo Stoa », e vorreste che ogni esistenza esistesse solo a vostra propria immagine — come una enorme eterna celebrazione ed estensione dello stoicismo. — Con tutto il vostro amore della verità, voi vi costringete così a lungo, così persistentemente, con così ipnotica rigidezza a vedere la natura *falsamente*, cioè stoicamente, fin che non la potete più vedere in altro modo, e alla fine un qualche orgoglio abissale vi ispira ancora spe-

ranza da folli che, *poichè* voi stessi riuscite a tiranneggiare voi stessi — lo stoicismo è tirannia di sè stessi —, anche la natura si lasci tiranneggiare: forse che lo stoico non è — un *lembo* di natura?... Ma questa è un' antica eterna storia: quel che allora accadde per gli stoici, accade ancora oggi appena una filosofia comincia a credere a sè stessa. Essa crea sempre un mondo a sua immagine, essa non può fare altrimenti; Filosofia è questo impulso tirannico stesso, la più spirituale volontà di potenza, di « creazione del mondo », di causa prima.

## 10.

Lo zelo e la finezza, vorrei perfino dire la malizia, con cui oggi da per tutto in Europa si incalza il problema « del mondo reale e del mondo apparente » dà da pensare e da stare in ascolto; e chi qui, nello sfondo, non sente altro che una « volontà di verità » non ha certo l'udito molto acuto. In casi singoli e rari possono realmente avervi parte una tale volontà di verità, un coraggio sfrenato e avventuroso, un'ambizione metafisica, del posto perduto, che alla fine preferisce sempre una manciatina di « certezza » a tutto un carro di belle possibilità; ci possono perfino essere dei fanatici puritani della coscienza, che preferiscono morire su un nulla sicuro, che su un qualche cosa incerto. Ma questo è nichilismo e contrassegno di un'anima disperata e mortalmente stanca: per quanto gli atteggiamenti di una tale virtù possano distinguersi come coraggiosi. Per i pensatori più forti, più pieni di vita, ancora assetati di vita, pare però che le cose stiano altrimenti: *prendendo* essi parte *contro* l'apparenza e pronunziando già con orgoglio, la parola « prospettico », attribuendo quasi altrettanto poca attendibilità al loro corpo come all'apparenza, che dice « la terra è ferma », e lasciandosi così sfuggire dalle mani con apparente tranquillità d'animo il possesso più sicuro (perchè che cosa oggi si crede più sicuro che il proprio corpo?) — chi sa che in fondo essi non vogliano riconquistare qualche cosa che una volta è stato posseduto ancor *più sicuramente*, qualche cosa

dell'antico possesso della fede di una volta, forse « l'anima immortale », forse « il vecchio Dio », insomma idee - colle quali si poteva vivere meglio, e cioè con più forza e serenità, che non con « le idee moderne »? Vi è *sfiducia* verso queste idee moderne, vi è miscredenza in tutto ciò che è stato costruito ieri ed oggi; vi è forse, insieme con questo, una lieve sazietà e scherno, che non sopporta più il bric-a-brac di concetti della più diversa origine, qual'è oggi il cosidetto positivismo che si presenta sul mercato, una ripugnanza del gusto più male avvezzo di fronte alla varietà e straccioneria da fiera di tutti questi filosofastri della realtà, in cui non vi è nulla di nuovo e di schietto se non appunto questo che di arlecchinesco. In ciò mi pare bisogna dar ragione a questi scettici anti-reali ed analizzatori al microscopio della conoscenza di oggi: il loro istinto che li allontana dalla realtà *moderna* è incontestato, — che ci importano le loro vie traverse all'indietro? L'essenziale in essi *non* è, che essi vogliano tornare « indietro », ma che essi — vogliano andare *via*. Un po' più di forza, di spinta, di coraggio, di abilità artistica, ed essi vorrebbero andarsene *fuori* — e non indietro!

## 11.

Mi sembra che ora ci si affanni dappertutto a deviare lo sguardo dal vero e proprio influsso che Kant ha esercitato sulla filosofia tedesca, e specialmente a scivolar via accortamente sul valore che egli riconosceva a sè stesso. Kant fu prima di tutto orgoglioso della sua tavola delle categorie, con questa tavola fra le mani diceva: « Questa è la cosa più difficile che si potesse mai intraprendere ad uso della metafisica ». — Si comprenda questo « si potesse »! Egli era orgoglioso di avere *scoperto* nell'uomo una nuova facoltà, la facoltà di giudizi sintetici a priori. Supponiamo che in ciò egli s'ingannasse; lo sviluppo però e la rapida fioritura della filosofia tedesca dipendono da questo orgoglio e dalla gara di tutti i più giovani di scoprire possibilmente qualche cosa di anche più superbo — e in ogni caso « nuove facoltà »! — Ma riflettiamo: dipende dall'epoca. Come sono *possibili* giu-

dizi sintetici a priori? si chiese Kant, — e che cosa rispose egli propriamente? *Per via di una facoltà*: ma purtroppo non in due parole, ma con tanti particolari e gravità e una tale pompa di pensieri profondi e di arzigogoli alla tedesca, che non si intese la divertente *niaiserie allemande* contenuta in una tale risposta. Anzi, andammo fuori di noi a proposito di questa nuova facoltà e il giubilo giunse al massimo quando Kant scoperse nell'uomo una facoltà morale in più: — perchè allora i tedeschi erano ancora morali e non ancora affatto « real-politici ». — Venne la luna di miele della filosofia tedesca; tutti i teologi giovani dell'Istituto di Tübingen corsero tutti fra i cespugli, — cercavano tutti delle « facoltà ». E quante cose mai non si trovarono — in quell'epoca innocente, ricca e ancora giovanile dello spirito tedesco, in cui il romanticismo, fata malvagia, soffiava, cantava, ispirava, in quel tempo in cui non si sapeva ancora far distinzione fra « trovare » e « inventare »! Prima di tutto una facoltà del « soprasensibile »: Schelling la battezzò la intuizione intellettuale e così prevenne desiderî che stavano più a cuore ai suoi tedeschi, in fondo pieni di pii desiderî. Non si può affatto essere verso tutto questo movimento baldanzoso e sognatore, che era giovinezza, per quanto si travestisse con ardimento in concetti grigi e senili, più ingiusti che prendendolo sul serio e trattandolo perfino con sdegno morale; insomma: si invecchiò, — il sogno svanì. Venne un tempo in cui ci si passò una mano sopra la fronte: lo si fa ancor oggi. Si aveva sognato: prima di tutti — il vecchio Kant. « Per via di una facoltà » — aveva detto, o per lo meno pensato. Ma questo è — una risposta? una spiegazione? O non piuttosto una ripetizione della domanda? Come fa l'oppio a far dormire? « Per via di una facoltà », e cioè della *virtus dormitiva* — risponde il medico in Molière.

*Quia est in eo virtus dormitiva,*
*cujus est natura sensus assoupire.*

Ma simili risposte van bene nella commedia, ed è finalmente venuto il tempo di sostituire la domanda di Kant « Come

sono possibili i giudizi sintetici a priori? » con un'altra domanda « Perchè è *necessaria* la fede in tali giudizi? ». — e cioè di comprendere che allo scopo di conservare esseri della nostra specie, questi giudizi debbono essere *creduti* veri; cosa per cui naturalmente essi potrebbero anche essere giudizî *falsi!* O per parlare con più chiarezza e a fondo, giudizî sintetici a priori non dovrebbero affatto « essere possibili »: noi non abbiamo alcun diritto ad essi, sulla nostra bocca non ci sono che giudizî falsi. Solo è certamente necessaria la fede nella loro verità, come fede di proscenio e apparenza che fa parte dell'ottica prospettica della vita. — Infine, per ricordare ancora l'enorme influsso che la « filosofia tedesca » — si capisce, spero, il suo diritto alle virgolette — ha esercitato in tutta l'Europa, non c'è da dubitare che una certa *virtus dormitiva* vi abbia avuta la sua parte: nell'ambiente dei nobili fannulloni virtuosi, mistici, artisti, cristiani per tre quarti e oscurantisti politici di tutte le nazioni si fu entusiasti di avere, grazie alla filosofia tedesca, un antidoto al sensualismo ancora predominante che traboccava dal secolo scorso nel nostro, insomma — « sensus assoupire »...

## 12.

Quanto alla atomistica materialistica, essa è fra le cose meglio confutate che siano al mondo; e forse oggi non vi è più in Europa nessuno dei dotti, che sia così ignorante, da attribuirle ancora un significato serio, altro che per un comodo uso casalingo (e cioè come abbreviazione dei mezzi di espressione) — grazie sopratutto a quel Boscovich di Dalmazia che insieme al polacco Copernico è stato finora il più grande e vittorioso avversario dell'apparenza. Mentre cioè Copernico ci ha persuasi a credere contro tutti i nostri sensi che la terra *non* sta ferma, Boscovich ci ha insegnato a rinunciare alla fede nell'ultima cosa che nella terra « era fissa », alla fede cioè nella « stoffa », nella « materia », nell'atomo residuo a mucchietti. Fu il più grande trionfo sopra i sensi che finora fosse raggiunto sopra la terra. — Ma bisogna andare ancora più in là e dichiarar guerra anche al « bi-

BIBLIOTECA DELLE FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

sogno atomistico », che continua a condurre una sua postuma vita pericolosa in campi dove nessuno lo suppone, come a quel più famoso « bisogno metafisico », — dichiarar guerra, una guerra senza quartiere, a coltello: — si deve prima di tutto anche dar il colpo di grazia a quell'altra più pericolosa atomistica che il cristianesimo ha insegnato nel modo migliore e più durevole, l'*atomistica dell'anima*. Con queste parole sia permesso indicare quella fede, che considera l'anima come qualche cosa di indelebile, eterno, indivisibile, una monade, un atomo: bisogna sgombrare dalla scienza *questa* fede! Sia detto fra noi: non è niente affatto necessario liberarsi con ciò anche dell' « anima » e rinunciare ad una delle ipotesi più antiche e venerande: come suole accadere alla inabilità dei naturalisti che appena toccano « l'anima », la perdono: ma la via per nuove concezioni e raffinamenti dell' ipotesi dell'anima è aperta: e concetti come « anima mortale » e « anima come molteplicità di soggetti », e « anima come edificio sociale di istinti e passioni » avranno d'ora innanzi diritto di cittadinanza nella scienza. Mentre lo psicologo *nuovo* prepara la fine alla superstizione che finora pullulava con rigoglio quasi tropicale intorno alla rappresentazione dell'anima, egli si è veramente quasi cacciato da sè in un nuovo deserto e in una nuova sfiducia — forse gli psicologi più antichi se la passavano con più comodità e divertimento —: ma alla fine egli si sa appunto con questo condannato anche a *inventare* — e, chi sa? forse a *trovare*.

## 13.

I fisiologi dovrebbero ricordarsi di porre l'istinto di conservazione come istinto cardinale di un essere organico. Prima di tutto qualcosa di vivo vuole *dare sfogo* alla sua forza — e la vita stessa è volontà di potenza —: l'autoconservazione è solo una delle *conseguenze* indirette e più comuni. — Insomma, qui come dappertutto guardarsi da principî teologici superflui — quale è un tale istinto di autoconservazione (lo si deve alla inconseguenza di Spinoza —). Così

almeno comanda il metodo, che deve essenzialmente essere economia di principî.

## 14.

Albeggia forse ora in cinque o sei teste l'idea che la fisica sia anch'essa soltanto un commento del mondo, un assetto di esso (secondo i nostri criterî, con rispetto parlando) e non una spiegazione del mondo: ma in quanto essa si fonda sulla fede nei sensi, essa vale come molto di più e deve valere ancora per molto tempo come di più, e cioè come spiegazione. Essa ha per sè occhi e dita, essa ha per sè apparenza e maneggio: ciò agisce su un'epoca dal gusto fondamentale plebeo incantandola, incorandola, *persuadendola*, — essa, si sa, segue istintivamente il canone di verità del sensualismo eternamente popolare. Che cosa è chiaro, che cosa « chiarisce »? Prima di tutto ciò che si può vedere e toccare, — fino a questo punto bisogna spingere ogni problema. Viceversa: proprio nella resistenza alla caducità dei sensi consisteva l'attrattiva del pensiero platonico, che era un pensiero aristocratico, — forse fra individui che godevano di sensi anche più forti ed esigenti che non i nostri contemporanei, ma che riuscivano a riportare un trionfo maggiore nel dominare questi sensi: e ciò per mezzo di pallide, fredde, grigie reti di concetti, che essi gettavano sopra il variopinto vortice dei sensi — la plebe dei sensi, come diceva Platone. — C'era in questo soggiogare il mondo, in questa interpretazione del mondo alla maniera di Platone un'altra sorta di *godimento* da quello che ci offrono i fisici d'oggi, e così pure i darwinisti e gli antiteleologi fra gli studiosi di fisiologia, col loro principio della « minima forza possibile » e della maggiore stupidaggine possibile. « Dove l'uomo non ha più nulla da vedere e da toccare, non ha neppure più nulla da cercare », questo è veramente un imperativo ben diverso da quello platonico, ma però può essere proprio l'imperativo giusto per una generazione massiccia e laboriosa di macchinisti e costruttori di ponti dell'avvenire, che devono soltanto eseguire un lavoro *grossolano*.

15.

Per studiare con coscienza fisiologica, bisogna star fermi al concetto che gli organi dei sensi *non* sono fenomeni nel senso della filosofia idealistica: come tali essi non potrebbero essere cause! Sensualismo quindi per lo meno come ipotesi regolativa, per non dire come principio euristico. — Come! E altri dicono perfino che il mondo esteriore sarebbe opera dei nostri sensi! Ma allora il nostro corpo, in quanto parte di questo mondo esteriore, sarebbe opera dei nostri organi! Ma allora i nostri organi stessi sarebbero opera dei nostri organi! Questa è, mi pare, una completa *reductio ad absurdum*: posto che il concetto *causa sui* sia qualcosa di assolutamente assurdo. Per conseguenza il mondo esteriore *non* è opera dei nostri organi —?

16.

Vi sono ancora dei bravi osservatori di sè, che credono che ci siano delle « certezze dirette », per es. « io penso », o, com'era la superstizione di Schopenhauer, « io voglio »: come se qui la conoscenza ricevesse il suo oggetto nudo crudo come « cosa in sè », e non avvenisse falsificazione nè da parte del soggetto, nè da parte dell'oggetto. Ma io ripeterò cento volte che « certezza diretta » così come « conoscenza assoluta » e « cosa in sè » contengono una *contradictio in adjecto*: bisognerebbe una buona volta sottrarsi alla seduzione delle parole! Il popolo può ben credere che conoscere sia un conoscere definitivo, il filosofo deve dirsi: Se io scompongo il procedimento, che è espresso nella proposizione: « io penso », ne ricavo una serie di affermazioni temerarie la cui fondatezza è difficile e forse impossibile, — per esempio che sono io che penso, che in generale dev'essere un qualche cosa che pensa, che pensare è un'attività e un effetto da parte di un essere che vien pensato come causa, che c'è un « io », infine che è già fisso quel che cosa va determinato col pensare, — che io *so* che cosa è pensare. Perchè se io non mi fossi già deciso a questo proposito, come farei a calcolare che ciò che

ora accade non è, per es., un « volere » o « sentire »? Insomma, quel « io penso » presuppone che io *paragoni* il mio stato del momento con altri stati che conosco in me, per fissare così che cosa esso è: a cagione di questo riferimento a un « sapere » d'altro genere esso non ha per me ad ogni modo alcuna certezza diretta. Così il filosofo al posto di quella « certezza diretta » a cui nel caso dato il volgare può ben credere, si trova in una serie di problemi metafisici, vere e proprie questioni di coscienza dell'intelletto, che suonano: « Di dove prendo il concetto di pensare? Perchè credo a causa ed effetto? Che cosa mi dà il diritto di parlare di un io e perfino di un io come causa, e infine di un io come causa di pensiero? » Chi osa rispondere subito a questi problemi metafisici, richiamandosi ad una sorta di *intuizione* della conoscenza, come colui che dice: « Io penso, e so che questo per lo meno è vero, reale e certo » — troverà oggi pronti in un filosofo un sorriso e due punti interrogativi. « Signore, — gli farà capire forse il filosofo, — è inverosimile che ella non si sbagli: ma perchè proprio ad ogni costo verità? » —

## 17.

Quanto alla superstizione dei logici: io non mi stancherò di tornare a sottolineare un piccolo breve dato di fatto, che viene mal volentieri riconosciuto da questi superstiziosi, — e cioè che un pensiero viene, se vuole « lui » e non se voglio « io »; così che è una *falsificazione* del dato di fatto dire: il soggetto « io » è la condizione del predicato « penso ». Si pensa: ma che questo « si » sia proprio il vecchio famoso « io » è, a dir poco, solo una supposizione, una affermazione, ma più di tutto non una « certezza diretta ». Infine già con questo « si pensa » si arriva troppo in là: già questo « si » contiene un' *interpretazione* del processo, che non appartiene al processo stesso. Qui si conclude secondo l'uso dei grammatici: « pensare è un' attività, per ogni attività occorre qualcuno che sia attivo, quindi... » Press'a poco sullo stesso schema la atomistica più antica cercava per la « forza » che

agisce, anche quel grumo di materia in cui essa risiede e da cui essa agisce, l'atomo; menti più severe impararono infine a cavarsela senza questo « residuo di terra », e forse un giorno ci si abituerà anche da parte dei logici a cavarsela senza quel piccolo « si » (in cui si è rifugiato l'onesto vecchio io).

18.

Non è il minimo pregio di una teoria l'essere confutabile: appunto con questo essa attira le menti più sottili. Sembra che la teoria del « libero arbitrio », confutata migliaia di volte, debba la sua persistenza solo ancora a questa attrattiva: torna sempre qualcuno e si sente forte abbastanza, da confutarla.

19.

I filosofi sogliono parlare di volontà, come se fosse la cosa più nota del mondo; anzi Schopenhauer diede da intendere che veramente noi conosciamo soltanto la volontà, la conosciamo del tutto, senza diminuzione e senza aggiunta. Ma a me sembra sempre che Schopenhauer anche in questo caso abbia fatto solo quello che i filosofi sono appunto soliti di fare: che egli abbia assunto ed esagerato un *pregiudizio popolare*. Volere mi sembra prima di tutto qualche cosa di *complicato*, qualche cosa che è un'unità solo come parola, — e appunto in un'unica parola sta il pregiudizio popolare, che si è sempre impadronito della troppo poca prudenza dei filosofi. Siamo dunque una volta più prudenti, siamo « non filosofici », — diciamo: in ogni volere c'è prima di tutto una molteplicità di sentimenti, cioè il sentimento della condizione *da* cui, il sentimento della condizione *a* cui, il sentimento di questo « *da* » ed « *a* » stesso, poi un altro sentimento muscolare concomitante, che, anche senza che mettiamo in movimento « braccia e gambe », comincia il suo gioco per una sorta di abitudine appena « vogliamo ». Come dunque sentire, e precisamente sentire in modi svariati, de-

v'essere riconosciuto quale ingrediente della volontà, così pure in secondo luogo anche pensare: in ogni atto di volontà vi è un pensiero che comanda; — e non si deve credere di poter separare questo pensiero dal « volere », come se poi ci rimanesse ancora la volontà! In terzo luogo la volontà non è solo un complesso di sentire e pensare, ma prima di tutto ancora una *passione* e precisamente quella passione del comando. Ciò che viene chiamato « libero arbitrio » è essenzialmente la passione della superiorità rispetto a colui che deve ubbidire: « io sono libero », egli « deve ubbidire ». — Questa coscienza entra in ogni volontà e così pure quella tensione dell'attenzione, quello sguardo diritto, che fissa esclusivamente una cosa, quella incondizionata valutazione « ora è necessario questo e niente altro », quella certezza interiore che si ubbidirà, e tutto quel che fa parte della condizione di colui che comanda. Un individuo che *vuole*, comanda a qualche cosa in sè che ubbidisce o che egli crede ubbidisca. Ma ora si osservi quel che è più bizzarro nella volontà, — in questa cosa così molteplice per cui il popolo ha solo un nome: in quanto nel caso dato noi siamo insieme colui che comanda e colui che ubbidisce, e come ubbidienti conosciamo i sentimenti della costrizione, della pressione, della oppressione, della resistenza, del movimento che cominciano subito dopo l'atto della volontà; in quanto d'altra parte abbiamo la consuetudine di superare, di superare coll'illusione questa duplicità per mezzo del concetto sintetico « io », si è attaccata al volere ancora tutta una catena di deduzioni erronee, e quindi di false valutazioni della volontà stessa, — così che colui che vuole, crede in buona fede che volere *basti* alla azione. Poichè nella maggior parte dei casi si è solo voluto, mentre si poteva *attendere* anche l' effetto del comando, quindi l'ubbidienza, quindi l'azione, l'*apparenza* si è tramutata nel sentimento, come se vi fosse una *necessità di effetto*; insomma colui che vuole crede con un certo grado di sicurezza che volontà e azione siano in certo modo una cosa sola, — egli ascrive la riuscita, l'esecuzione della volontà, alla volontà stessa e ne prova un accrescimento di quel senso di potenza che porta seco ogni buona riuscita. « Libero arbi-

trio » — è il nome per quel complesso stato di piacere di colui che vuole, che comanda, e insieme si pone come uno con l'esecutore, — che come tale gode del trionfo sugli ostacoli, ma in sè giudica, che è la sua volontà stessa quella che propriamente supera gli ostacoli. Colui che vuole unisce così, in quanto comanda, al suo compiacimento i compiacimenti degli strumenti esecutivi pieni di successo delle servizievoli « volontà sottoposte » o anime sottoposte — giacchè il nostro corpo è solo un edificio sociale di molte anime. L'*effet c'est moi*: qui accade quello che accade in ogni comunità ben costruita e felice, che la classe dirigente si identifica coi successi della comunità. In ogni volere si tratta esclusivamente di comandare e di ubbidire, sul fondamento, come abbiamo detto, di un edificio sociale di molte « anime »: per cui un filosofo dovrebbe prendersi il diritto di cogliere il volere in sè già dal punto di vista della morale: morale cioè intesa come dottrina dei rapporti di dominio, sotto cui sorge il fenomeno « vita ».

20.

Che i singoli concetti filosofici non siano nulla di arbitrario, nulla che cresca per conto suo, ma che sorgano in rapporto e affinità reciproca, che, per quanto in apparenza sboccino all'improvviso e ad arbitrio nella storia del pensiero, pure appartengano ad un sistema non meno di tutti i membri della fauna di un continente, tutto questo si rivela alla fine anche nella sicurezza con cui i più diversi filosofi riempiono sempre un certo schema fondamentale di filosofie *possibili*. Spinti da una forza invisibile, essi tornano a percorrere sempre la stessa pista: per quanto si sentano indipendenti uno dall'altro con la loro volontà critica o sistematica, una cosa in essi li conduce, una cosa li spinge innanzi uno dopo l'altro in ordine determinato, precisamente quella innata sistematicità e affinità dei concetti. Il loro pensiero è in realtà molto meno uno scoprire che un riconoscere, un ricordare, un ritornare a una lontana e antichissima economia dell'anima, da cui una volta vennero fuori quei concetti: — filoso-

fare è a questo riguardo una sorta di atavismo, di altissimo grado. La singolare somiglianza di famiglia di tutto il filosofare indiano, greco, tedesco, si spiega abbastanza facilmente. Appunto dove c'è affinità di linguaggio, non si può evitare che, grazie alla comune filosofia della grammatica — voglio dire grazie all' inconscio dominio e guida attraverso uguali funzioni grammaticali — tutto sia in precedenza preparato per uno svolgimento e una successione uguale dei sistemi filosofici: appunto come, per certe altre possibilità della spiegazione del mondo, la via appare come sbarrata. È molto verosimile che filosofi del campo linguistico uralo-altaico (in cui il concetto di soggetto è svolto nel modo peggiore) vedranno « il mondo » in modo ben diverso e si troveranno su altre vie che gli indo-germani e i mussulmani: il bando di determinate funzioni grammaticali è in fondo il bando di giudizi di valore e di condizioni fisiologiche di razza. Tanto per respingere la superficialità di Locke riguardo alla origine delle idee.

## 21.

La *causa sui* è la miglior autocontradizione che finora si sia pensata, una sorta di violenza e di anti-natura logica: ma l'orgoglio sfrenato dell'uomo è giunto a ingolfarsi profondamente e spaventosamente proprio in questa assurdità. L'esigenza di « libero arbitrio » in quel senso metafisico superlativo che purtroppo continua a dominare nelle teste della gente di mezza cultura, l'esigenza di portare noi stessi l'intera ed estrema responsabilità delle nostre azioni e di scaricarne Dio, mondo, antenati, caso, società non è niente di meno che appunto l'esigenza di essere quella *causa sui* e di tirare sè stesso per i capelli fuori dal pantano del nulla su nell'esistenza con una temerarietà maggiore di quella del barone di Münchhausen. Posto che qualcuno scopra in questo modo la semplicità contadinesca di questo concetto famoso « libero arbitrio » e se lo tolga di testa, io lo prego di spin-

gere i suoi « lumi » ancora un passo innanzi, e di cancellare dalla sua testa anche il contrario di quello pseudo concetto di « libero arbitrio »: voglio dire « la volontà coatta » che finisce in un abuso di causa ed effetto. Non si deve erroneamente fare di « causa » ed « effetto », *delle cose*, come fanno i naturalisti (e chi oggi fa come loro il naturalista del pensiero) secondo la balordaggine meccanistica dominante che fa che la causa prema e urti finchè « agisce »; bisogna servirsi della « causa », dell'« effetto » appunto solo come di *concetti* puri, cioè come finzioni convenzionali a scopo di caratterizzare e di intendersi, *non* di spiegare. Nell'« in sè » non vi sono « collegamenti causali », non vi è « necessità »; non « coazione psicologica », l'« effetto *non* segue la causa », non vi domina nessuna « legge ». Siamo *noi* soltanto che abbiamo inventato le cause, la successione, la reciprocità, la relatività, la costrizione, il numero, la legge, la libertà, il fondamento, lo scopo; e se colla nostra fantasia inseriamo, mescoliamo questo mondo di segni nelle cose come « in sè », facciamo ancora una volta, come abbiamo sempre fatto, della *mitologia*. La « volontà coatta » è mitologia; nella vita reale si tratta solo di volontà *forte* e di volontà *debole*. È quasi sempre già un sintomo di un difetto, quando un pensatore sente già in ogni « collegamento causale » e « necessità psicologica » una sorta di costrizione, necessità, obbligo di seguire, pressione, coazione: tradisce sentire appunto così, — la persona si tradisce. E in genere, se ho osservato bene, la « coazione della volontà » viene considerata come problema da due lati affatto opposti ma sempre in modo profondamente *personale*: gli uni non vogliono a nessun costo perdere la loro « responsabilità », la fede in *sè*, il titolo personale al *loro* merito (fra questi sono le razze vanitose); gli altri viceversa non vogliono essere responsabili di nulla, aver colpa di nulla, e pretendono, per un intimo disprezzo di sè stessi, di poter *precipitare* sè stessi da qualche parte. Questi ultimi quando scrivono libri, oggi sono soliti prendere le parti dei malfattori; una sorta di compassione socialistica è il loro più simpatico travestimento. Ed in realtà il fatalismo dei deboli si abbellisce in modo sorprendente quando sa introdursi co-

me « la religion de la suffrance humaine »: è il *suo* « buon gusto ».

## 22.

Mi si perdoni come a vecchio filologo che non può fare a meno di esser malvagio, di mettere il dito su cattivi artifici di interpretazione: ma quella « regolarità della natura » di cui voi fisici parlate con tanta superbia, come se... sussiste solo grazie alla vostra interpretazione e cattiva « filologia », — essa non è un dato di fatto, non è un « testo », ma piuttosto solo una combinazione e un arzigogolo ingenuamente umanitario con cui voi prevenite ampiamente gli istinti democratici dell'anima moderna! « Dovunque uguaglianza davanti alla legge, — la natura in ciò non sta diversamente nè meglio di noi »: un bel pensiero segreto, in cui ancora una volta sta travestita la ostilità plebea verso ogni privilegiato e padrone di sè e così pure un secondo e più raffinato ateismo. « Ni Dieu, ni maître » — anche voi volete così: e quindi « viva la legge naturale! ». — Non è vero? ma, come ho detto, questa è interpretazione, non testo; e potrebbe venire qualcuno che con la intenzione e l'arte di interpretazione opposta sapesse dall'uguale natura e in vista degli uguali fenomeni dedurre proprio la applicazione tirannica ed inesorabile di pretese di potenza, — un interprete che vi mettesse davanti agli occhi la ineccepibilità e la incondizionatezza di ogni « volontà di potenza », in modo tale, che quasi ogni parola, e perfino la parola « tirannia » apparisse in conclusione inservibile o già metafora debole e mite — troppo umana —; e che pure finisse ad affermare di questo mondo la stessa cosa che affermate voi, e cioè che esso ha un corso « necessario » e « calcolabile », ma *non* perchè in esso dominano delle leggi, bensì perchè *mancano* assolutamente le leggi, e ogni potenza trae in ogni momento la sua estrema conseguenza. Supponiamo che anche questo sia solo interpretazione — e sarete abbastanza zelanti da far obiezione? — bene, tanto meglio. —

## 23.

Tutta la psicologia finora è rimasta attaccata a pregiudizi e preoccupazioni morali: essa non ha osato penetrare nel profondo. A considerarla, come la considero io, morfologia e *dottrina dello sviluppo della volontà di potenza* — nessuno è ancora arrivato neppur da lontano col suo pensiero: vale a dire per quel che è permesso riconosere in ciò che è stato scritto finora un sintomo di ciò che finora è stato taciuto. La violenza dei pregiudizi morali è penetrata a fondo nel mondo più spirituale, in apparenza più freddo e più privo di presupposti — e, come si comprende, è dannosa, costrittiva, accecante, bislacca. Una fisio-psicologia vera e propria ha da lottare con ostacoli inconsci nel cuore dell'investigatore, essa ha contro di sè « il cuore »: già una teoria della reciproca condizionatezza degli istinti « buoni » e « cattivi », come immortalità più raffinata, produce disagio e noia in una coscienza ancor forte e piena di cuore, — anche più una dottrina della deducibilità di tutti gli istinti buoni dai cattivi. Ma posto che qualcuno prenda le passioni di odio, invidia, avidità, cupidigia di dominio come passioni che condizionano la vita, come qualche cosa che deve per principio e per natura esistere nell'insieme dell'economia della vita, e che quindi deve anche venire potenziato, nel caso che la vita debba pure venire potenziata, — egli soffre di una tale tendenza del suo giudizio come di mal di mare. Eppure anche questa ipotesi non è affatto la più penosa e la più strana in questo campo enorme e quasi ancora nuovo di cognizioni pericolose: — e in realtà vi sono mille buone ragioni perchè ne resti lontano ognuno, che lo possa! D'altra parte: una volta che con la nostra barca siam venuti a sbattere qui, bene! avanti! stringiamo da bravi i denti! apriamo gli occhi! La mano ferma al timone! Passiamo dritti *al di là* della morale, soffochiamo, forse stritoliamo così il nostro proprio resto di moralità facendo e osando il nostro viaggio in quella direzione — ma che cosa importiamo *noi?* finora a viaggiatori e avventurieri arditi non si è mai aperto un mondo *più*

*profondo* di visione: e lo psicologo che così « si sacrifica » — *non* è il sacrifizio dell'intelletto, al contrario! — potrà per lo meno in cambio pretendere che la psicologia torni a essere riconosciuta signora delle scienze, la psicologia al cui servizio e preparazione della quale esistono tutte le altre scienze. Perchè ormai la psicologia torna ad essere la via ai problemi fondamentali.

## Capo Secondo.

# LO SPIRITO LIBERO.

## 24.

*O sancta simplicitas!* In che singolare semplificazione e falsificazione vive l'uomo! Non si finisce di meravigliarsi una volta che si siano acquistati occhi per questa meraviglia! Come abbiamo reso chiaro e libero e facile e semplice tutto intorno a noi! Come abbiamo saputo procurare ai nostri sensi il lasciapassare per ogni cosa superficiale, al nostro pensiero una divina bramosia di salti capricciosi e di paralogismi! — Come abbiamo saputo fin da principio conservarci la nostra ignoranza, per godere una libertà, una spensieratezza, una intrepidezza, una serenità di vita, appena comprensibili, per godere la vita! E solo su questo fondamento ormai saldo e granitico di ignoranza è stato finora permesso di erigersi alla scienza, alla volontà di sapere, sul fondamento di una volontà molto più potente, della voglia di non sapere, di incertezza, di non verità! Non come suo contrapposto, ma — come suo affinamento! Per quanto infatti la *lingua* qui come altrove non possa superare e andare oltre la propria goffaggine di parlare di opposti, quando si tratta solo di gradi e di diversa sottigliezza di gradi; per quanto pure la incarnata *tartufferie* della morale, che ora fa parte del nostro insuperabile « sangue del nostro sangue » muti in bocca le parole perfino a noi che sappiamo: qua e là noi comprendiamo ciò e ridiamo, del fatto che appunto ancora la migliore scienza ci vuole più di tutto trattenere in questo mondo *semplificato*, affatto artificioso, composito, falsificato, che essa per costrizione e per volontà ama l'errore, perchè essa, la vivente, — ama la vita!

## 25.

Dopo una introduzione così lieta, non si trascuri una parola seria: viene rivolta ai più seri. State attenti, filosofi e amici della conoscenza, e guardatevi dal martirio! dal dolo-

re, « per amore della verità »! E anche dalla vostra propria difesa! Sciupa la vostra coscienza ogni innocenza e raffinata neutralità, vi rende ostinati davanti a obiezioni e panni rossi, vi istupidisce, vi imbestialisce, il dover fare da ultimo perfino la parte di difensori della verità sulla terra, nella lotta col pericolo, la diffamazione, il sospetto, il bando e conseguenze ancora più gravi della inimicizia: — come se « la verità » fosse un personaggio così bonario e grosso da aver bisogno di difensori! E proprio voi, cavalieri dalla tristissima figura, signori rincantucciati e ragnatele dello spirito! Alla fine sapete benissimo che non può avere nessuna importanza che proprio *voi* abbiate ragione, come pure che finora nessun filosofo ha avuto ragione, e che una veridicità più pregevole potrebbe stare in ogni piccolo punto interrogativo che ponete dopo le parole che vi stanno a cuore e le dottrine che preferite, (e, fra parentesi, dopo voi stessi) che non in tutti gli atteggiamenti solenni e le risposte baldanzose davanti ad accusatori e a tribunali! Fatevi piuttosto da parte! Nascondetevi! E abbiate la vostra maschera e la vostra finezza, che vi si possa confondere! O un poco temere! E non dimenticate il giardino, il giardino con la cancellata d'oro! E abbiate intorno a voi uomini che siano come un giardino, — o come musica sulle acque, nell'ora della sera, quando il giorno diventa ormai un ricordo; — scegliete la *buona* solitudine, la libera baldanzosa facile solitudine, che vi dà anche un diritto di rimanere ancora in qualche senso buoni! Come rende velenosi, astuti, cattivi ogni lunga guerra che non si possa condurre con aperta violenza! Come rende *personali* una lunga paura, un lungo tener d'occhio il nemico, il possibile nemico! Questi banditi dalla società, questi a lungo perseguitati, questi agitati, — anche i solitari costretti, gli Spinoza o i Giordano Bruno — alla fine, sia pure sotto la più spirituale mascherata, e forse senza saperlo essi stessi, diventano dei raffinati vendicativi e avvelenatori (scaviamo una buona volta il fondamento dell'etica e teologia di Spinoza!). Per non parlare della balordaggine dello sdegno morale, che in un filosofo è il segno immancabile che gli è venuto meno l'umore filosofico. Il martirio del filosofo, il suo « sacrific

per la verità » fa uscire alla luce quel che c'era in lui dell'agitatore e del commediante; e posto che finora si sia guardato a lui solo con una curiosità artistica, può essere ben comprensibile nei riguardi di parecchi filosofi il desiderio pericoloso di tornare ancora una volta a vederli nella loro degenerazione (degenerati a « martiri », a strilloni di scena e di tribuna). Solo che, con un tale desiderio, bisogna essere chiari a proposito di *quel* che ad ogni modo si finirà a vedere: — solo una satira, solo una farsa, solo la prova continua che la lunga tragedia vera e propria è *finita*: presupponendo che ogni filosofia nel suo sorgere sia stata una lunga tragedia.

## 26.

Ogni individuo di elezione tende istintivamente alla propria rocca e al proprio ritiro, dove è *liberato* dalla folla, dai molti, dai più, dove può dimenticare, come sua eccezione, la regola « uomo »: — eccetto un unico caso, che egli venga direttamente portato a questa regola da un istinto ancora più forte, come conoscitore, nel senso grande ed eccezionale. Colui che nei rapporti con gli uomini non passa a volta a volta per tutti i colori del malessere, verde e grigio, per disgusto, sazietà, compassione, offuscamento, isolamento, non è certo un uomo di gusto superiore; ma supponendo che egli non prenda volontariamente su di sè tutto questo peso e questo disagio, continui ad evitarlo e rimanga, come ho detto, silenzioso e orgoglioso nella sua rocca, ebbene una cosa è certa: egli non è fatto per la conoscenza, non vi è predisposto. Perchè come tale un giorno egli dovrebbe dire a sè stesso: « al diavolo il mio buon gusto! — la regola è più interessante della eccezione, — di me, l'eccezione! » — E andrebbe *giù* e, più di tutto, « dentro ». Lo studio dell'uomo *mediocre*, lungo, severo, e a questo scopo molto travestimento, dominio di sè, confidenza, cattive compagnie — ogni compagnia è cattiva compagnia, tranne quella dei propri simili —: ciò costituisce una parte necessaria della biografia di ogni filosofo, forse la parte più sgradevole, più puzzolente,

re, « per amore della verità »! E anche dalla vostra propria difesa! Sciupa la vostra coscienza ogni innocenza e raffinata neutralità, vi rende ostinati davanti a obiezioni e panni rossi, vi istupidisce, vi imbestialisce, il dover fare da ultimo perfino la parte di difensori della verità sulla terra, nella lotta col pericolo, la diffamazione, il sospetto, il bando e conseguenze ancora più gravi della inimicizia: — come se « la verità » fosse un personaggio così bonario e grosso da aver bisogno di difensori! E proprio voi, cavalieri dalla tristissima figura, signori rincantucciati e ragnatele dello spirito! Alla fine sapete benissimo che non può avere nessuna importanza che proprio *voi* abbiate ragione, come pure che finora nessun filosofo ha avuto ragione, e che una veridicità più pregevole potrebbe stare in ogni piccolo punto interrogativo che ponete dopo le parole che vi stanno a cuore e le dottrine che preferite, (e, fra parentesi, dopo voi stessi) che non in tutti gli atteggiamenti solenni e le risposte baldanzose davanti ad accusatori e a tribunali! Fatevi piuttosto da parte! Nascondetevi! E abbiate la vostra maschera e la vostra finezza, che vi si possa confondere! O un poco temere! E non dimenticate il giardino, il giardino con la cancellata d'oro! E abbiate intorno a voi uomini che siano come un giardino, — o come musica sulle acque, nell'ora della sera, quando il giorno diventa ormai un ricordo; — scegliete la *buona* solitudine, la libera baldanzosa facile solitudine, che vi dà anche un diritto di rimanere ancora in qualche senso buoni! Come rende velenosi, astuti, cattivi ogni lunga guerra che non si possa condurre con aperta violenza! Come rende *personali* una lunga paura, un lungo tener d'occhio il nemico, il possibile nemico! Questi banditi dalla società, questi a lungo perseguitati, questi agitati, — anche i solitari costretti, gli Spinoza o i Giordano Bruno — alla fine, sia pure sotto la più spirituale mascherata, e forse senza saperlo essi stessi, diventano dei raffinati vendicativi e avvelenatori (scaviamo una buona volta il fondamento dell'etica e teologia di Spinoza!). Per non parlare della balordaggine dello sdegno morale, che in un filosofo è il segno immancabile che gli è venuto meno l'umore filosofico. Il martirio del filosofo, il suo « sacrific

per la verità » fa uscire alla luce quel che c'era in lui dell'agitatore e del commediante; e posto che finora si sia guardato a lui solo con una curiosità artistica, può essere ben comprensibile nei riguardi di parecchi filosofi il desiderio pericoloso di tornare ancora una volta a vederli nella loro degenerazione (degenerati a « martiri », a strilloni di scena e di tribuna). Solo che, con un tale desiderio, bisogna essere chiari a proposito di *quel* che ad ogni modo si finirà a vedere: — solo una satira, solo una farsa, solo la prova continua che la lunga tragedia vera e propria è *finita*: presupponendo che ogni filosofia nel suo sorgere sia stata una lunga tragedia.

## 26.

Ogni individuo di elezione tende istintivamente alla propria rocca e al proprio ritiro, dove è *liberato* dalla folla, dai molti, dai più, dove può dimenticare, come sua eccezione, la regola « uomo »: — eccetto un unico caso, che egli venga direttamente portato a questa regola da un istinto ancora più forte, come conoscitore, nel senso grande ed eccezionale. Colui che nei rapporti con gli uomini non passa a volta a volta per tutti i colori del malessere, verde e grigio, per disgusto, sazietà, compassione, offuscamento, isolamento, non è certo un uomo di gusto superiore; ma supponendo che egli non prenda volontariamente su di sè tutto questo peso e questo disagio, continui ad evitarlo e rimanga, come ho detto, silenzioso e orgoglioso nella sua rocca, ebbene una cosa è certa: egli non è fatto per la conoscenza, non vi è predisposto. Perchè come tale un giorno egli dovrebbe dire a sè stesso: « al diavolo il mio buon gusto! — la regola è più interessante della eccezione, — di me, l'eccezione! » — E andrebbe *giù* e, più di tutto, « dentro ». Lo studio dell'uomo *mediocre*, lungo, severo, e a questo scopo molto travestimento, dominio di sè, confidenza, cattive compagnie — ogni compagnia è cattiva compagnia, tranne quella dei propri simili —: ciò costituisce una parte necessaria della biografia di ogni filosofo, forse la parte più sgradevole, più puzzolente,

più ricca di delusioni. Se però egli ha fortuna, come conviene a un beniamino della conoscenza, incontra gente che proprio gli abbrevia e gli allieva il suo compito, — alludo ai cosidetti cinici, a quelli cioè che riconoscono semplicemente in sè, l'animale, la volgarità, la « regola » ed hanno pure ancora il grado di spiritualità e di solletico per cui devono parlare di sè e dei loro simili *davanti a testimoni*: talvolta essi si avvoltolano perfino fra libri come sul proprio letamaio. Cinismo è l'unica forma in cui le anime volgari sfiorano quello che è l'onestà; e l'individuo superiore deve ad ogni più grossolano e raffinato cinismo aprire le orecchie e augurarsi fortuna ogni volta che proprio davanti a lui si esprimono il buffone senza pudore o il satiro scientifico. Vi sono perfino dei casi, in cui alla nausea si mescola l'incanto: quando cioè ad un tale indiscreto caprone e scimmione è collegato, per uno scherzo di natura, il genio, come nell'abate Galliani, il più profondo, acuto e forse anche sporco individuo del suo secolo — egli era molto più profondo di Voltaire, e quindi anche un bel po' più taciturno. Accade già più di frequente che, come è stato accennato, una testa scientifica sia posta su un corpo di scimmia, un fine intelletto eccezionale su un'anima volgare, — cosa non rara segnatamente fra medici e fisiologi moralisti. E dovunque uno parla senza amarezza ma piuttosto bonariamente dell'uomo come di un ventre con due bisogni e di una testa con uno; dovunque qualcuno cerca e *vuole* vedere sempre soltanto fame, brama sessuale e vanità, come se fossero le vere ed uniche molle delle azioni umane, insomma dovunque si parla « male » dell'uomo — e non già in senso *cattivo* — il dilettante della conoscenza deve stare con finezza e diligenza a sentire; in genere egli deve avere le orecchie là dove si parla senza sdegno. Perchè l' uomo sdegnato e chi coi propri denti sbrana e scarnifica sempre sè stesso (o in sostituzione il mondo, o Dio, o la società), può bene, dal punto di vista morale, essere più in su del satiro ridente e soddisfatto di sè, ma in ogni altro senso è lui il caso più comune, più indifferente, meno istruttivo. E nessuno *mente* tanto quanto chi si sdegna.

27.

È difficile venire compresi: specialmente quando si pensa e si vive *gangasrotogati* solo fra individui che pensano e vivono diversamente, e cioè *kurmagati* o nel migliore dei casi « a passo di rana » *mandeikagati* — faccio proprio di tutto per venire io stesso « compreso difficilmente »! — e si deve già essere di cuore riconoscenti per la buona volontà di una certa finezza d'interpretazione. Ma, per quel che riguarda « i buoni amici », che sono sempre troppo comodi e credono di avere, appunto come amici, un diritto alla comodità, si fa bene a riconoscere loro a priori un campo e una lizza di incomprensione: — così c'è ancora da ridere; — od a toglierli affatto di mezzo, questi buoni amici, e anche a ridere!

28.

Quel che si fa più fatica a tradurre da una lingua nell'altra è il « tempo » del suo stile: che ha il suo fondamento nel carattere della razza e, parlando fisiologicamente, nel « tempo » medio della sua « assimilazione ». Vi sono traduzioni di buone intenzioni, quasi delle falsificazioni, in quanto involontarie volgarizzazioni dell'originale, solo perchè non si è potuto tradurre insieme il suo « tempo » coraggioso e allegro, che salta e aiuta a superare quanto vi è di pericoloso nelle cose e nelle parole. Il tedesco è quasi incapace del « presto » nella sua lingua: dunque, come si può bene conchiudere, anche di molte delle più divertenti e ardite *nuances* del pensiero libero di spiriti liberi. Come il « buffo » e il satiro gli sono estranei in corpo e in ispirito, così sono per lui intraducibili Aristofane e Petronio. Tutto ciò che è grave, pesante, solennemente goffo, tutti i tipi di stile lenti e noiosi sono svolti in ricchissima varietà presso i tedeschi, — mi si conceda che anche la prosa di Goethe nel suo misto di rigidezza e di leziosità non fa eccezione, come specchio del « buon tempo antico » a cui appartiene, e come espressione del gusto tedesco nell'epoca in cui c'era ancora un « gusto tedesco »: che era un gusto rococò *in moribus et artibus*. Les-

sing fa eccezione, grazie alla sua natura di attore che intendeva molte cose e si intendeva di molte cose; egli, che non per nulla era il traduttore di Bayle e amava rifugiarsi vicino a Diderot e Voltaire e anche più fra i commediografi romani: — Lessing amò anche nel « tempo » la libertà dello spirito, la fuga dalla Germania. Ma come potrebbe la lingua tedesca, sia pure nella prosa di un Lessing, imitare il « tempo » di Machiavelli, che nel suo « Principe » fa respirare l'aria asciutta e fine della sua Firenze, e non può fare a meno di esporre la vicenda più seria con uno sfrenato « allegrissimo »: forse non senza un maligno senso d'artista del contrasto che egli osa, — pensieri lunghi, difficili, duri, pericolosi, e un « tempo » di galoppo e il migliore e più sfrenato umore capriccioso? Chi infine potrebbe osare addirittura una traduzione tedesca di Petronio, che finora più di qualunque grande musicista è stato il maestro del « presto » in invenzioni, trovate, motti? — che importano alla fine tutti i pantani del mondo malato e cattivo, anche del « vecchio mondo » se come lui si hanno i piedi di un vento, lo slancio, il respiro e la beffa liberatrice di un vento, che risana tutto, facendo *correre* tutto? E, per quel che riguarda Aristofane, quello spirito illuminatore e complementare per amore del quale si *perdona* a tutta la grecità di essere esistita, posto che si sia compreso a fondo *quanto* in essa ha bisogno di perdono e di trasfigurazione: — non saprei cosa mi abbia fatto sognare di più sulla segretezza e sulla natura di sfinge di *Platone* di quel *petit fait* — fortunatamente conservatoci — che sotto il guanciale del suo letto di morte non si trovò alcuna « Bibbia », nulla di egiziano, pitagoreo o platonico, — ma Aristofane. Come avrebbe anche un Platone potuto sopportare la vita — una vita greca, a cui egli diceva no, — senza un Aristofane? —

## 29.

È cosa di pochissimi essere indipendente. — È un privilegio dei forti. E chi tenta di esserlo, anche col migliore diritto, ma senza *doverlo* essere, dimostra con ciò che verosi-

milmente non è solo forte, ma temerario fino alla licenza. Egli si spinge in un labirinto, moltiplica i pericoli che la vita in sè porta già con sè; di cui non è il più piccolo che nessuno veda coi proprii occhi come e dove si perde, e viene isolato e fatto a pezzi da qualche Minotauro della coscienza. Posto che un tale individuo vada a fondo, ciò accade così lontano dalla comprensione degli uomini, che essi non lo sentono e non ne hanno pietà: — ed egli non può più tornare indietro! egli non può più nemmeno tornare alla compassione degli uomini! —

## 30.

La nostra più alta perspicacia è costretta — e deve! — sembrare pazzia e in certi casi delitto, se viene alle orecchie di persone che non sono fatte e destinate a questo. L'essoterico e l'esoterico come una volta si distingueva fra filosofi presso gli Indiani come presso i Greci, i Persiani e i Mussulmani, insomma dovunque si credeva ad una gerarchia e non a un'uguaglianza e a diritti uguali, — si elidono a vicenda, non solo in quanto l'essoterico sta fuori e guarda dal di fuori e non dal di dentro, e dal di fuori, non dal di dentro vede, stima, misura e giudica; la cosa più essenziale si è, che esso vede le cose dal basso in alto, — e invece l'esoterico *dall'alto in basso!* Vi sono dei culmini dell'anima vista dai quali anche la tragedia cessa di essere tragedia, di agire come tragedia; e prendendo insieme tutto il dolore del mondo, chi potrebbe osare di decidere che la sua vista induca e costringa *necessariamente* proprio alla compassione e quindi al raddoppiamento del dolore?... Ciò che serve di nutrimento e di balsamo alla specie più alta di uomini deve essere quasi veleno per una specie diversa e minore. Le virtù dell'uomo comune significherebbero forse in un filosofo vizio e debolezza; sarebbe possibile che un individuo di natura elevata, degenerando e andando a fondo, entrasse solo così in possesso di qualità, per cui sarebbe necessario venerarlo come un santo nel mondo inferiore in cui è caduto. Vi sono dei libri che hanno valore inverso per l'anima e per la salute, a seconda

che se ne servano l'anima più bassa, la forza vitale più bassa o la più alta e la più possente: nel primo caso sono libri pericolosi, dissolvitori, distruggitori, nel secondo richiami eroici, che incitano i più valorosi al *loro* valore. Libri per tutti sono sempre libri che mandano cattivo odore: il puzzo di gente piccina vi resta attaccato. Dove il popolo mangia e beve e anche dove fa le sue devozioni, di solito c'è puzzo. Se si vuole respirare dell'aria pura, non si deve entrare nelle chiese. —

31.

Da giovani si rispetta e si disprezza ancora senza quell'arte della *nuance* che costituisce il migliore acquisto della vita e deve naturalmente scontare duramente di avere assalito in tal modo con sì e con no uomini e cose. Tutto è costituito in modo che il peggiore di tutti i gusti, il gusto dell'incondizionato, viene terribilmente beffato e male adoperato, finchè l'uomo impara a mettere nei suoi sentimenti un po' di arte e ad osare piuttosto ancora il tentativo con l'artificioso; come fanno i veri artisti della vita. L'ira e il rispetto proprii della gioventù pare non si acquietino prima di avere falsato gli uomini e le cose, in modo da potersi sfogare su di loro: — la gioventù è per sè stessa già qualche cosa di falsificante e ingannevole. Più tardi quando l'anima giovane, martoriata da una serie di delusioni si rivolge alla fine sospettosa verso sè stessa, ancora calda e sfrenata anche nel suo sospetto e nel suo rimorso, come si adira essa contro di sè, come si sbrana impaziente, come si vendica per il suo lungo accecamento, come se fosse stato un accecamento volontario! In questo trapasso ci si punisce con la sfiducia verso il proprio sentimento; si tortura col dubbio il proprio entusiasmo, anzi si sente già come un pericolo la sicurezza di coscienza, come una velatura di sè e una stanchezza della più fine probità; e prima di tutto si prende parte, per principio si prende parte *contro* la « giovinezza ». — Dieci anni dopo: e si capisce che anche tutto questo ancora — era giovinezza!

## 32.

Nel periodo più lungo della storia umana, — lo si chiama il periodo preistorico — il valore o il non valore di un'azione furono dedotti dalle sue conseguenze: la azione in sè non veniva presa in considerazione e neppure la sua origine, ma, press'a poco come ancora oggi in Cina una distinzione o una vergogna del figlio risale ai genitori, era la forza retroattiva del successo o dell'insuccesso quella che guidava l'uomo a pensare bene o male di un'azione. Chiamiamo questo periodo il periodo *pre-morale* della umanità: l'imperativo « conosci te stesso » allora era ancora ignoto. Al contrario negli ultimi dieci millenni su alcune grandi superfici della terra si è giunti passo passo a fare decidere del valore di un'azione non più le conseguenze, ma l'origine di essa: un grande avvenimento nel complesso, un raffinamento notevole dell'occhio e della misura, ecco inconscia del dominio dei valori aristocratici e della fede nella « origine », contrassegno di un periodo che in istretto senso si può designare come il periodo *morale*: il primo tentativo di auto-conoscenza è fatto. Invece delle conseguenze, l'origine: che capovolgimento di prospettiva! e certo un capovolgimento raggiunto solo dopo lunghe lotte e incertezze! già: appunto così venne a dominare una nuova dannosa superstizione, una particolare ristrettezza d'interpretazione: si interpretò l'origine di un'azione nel senso più determinato, come origine da una *intenzione*, ci si trovò d'accordo nel credere che il valore di un'azione consista nel valore della sua intenzione. L'intenzione come la completa origine e preistoria di un'azione: con questo pregiudizio quasi fino ai tempi modernissimi si è sulla terra moralmente lodato, biasimato, giudicato e anche filosofato. — Ma se oggi non dovessimo essere giunti alla necessità di decidere ancora una volta un capovolgimento e uno spostamento fondamentale dei valori, grazie ad un'altra auto-riflessione e approfondimento dell'uomo, — se non dovessimo essere alla soglia di un periodo che si può designare negativamente prima di tutto come *estraneo alla morale*: oggi che per lo meno fra noi immoralisti si fa strada il sospetto che appunto

in quello che in un'azione *non è intenzionale* stia il suo valore decisivo, e che tutta la sua intenzionalità, tutto quello che di essa può essere veduto, saputo, « cosciente », fa ancora parte della sua superficie e della sua pelle, — che, come ogni pelle, rivela sì qualche cosa, ma anche più *nasconde?* Insomma, noi crediamo che l'intenzione sia solo un segno e un simbolo che ha prima bisogno d'interpretazione, e per di più un segno che significa troppe cose e quindi per sè stesso quasi nulla, — che morale nel senso avuto fin qui, e quindi morale d'intenzioni è stata un pregiudizio, un passo affrettato, forse una cosa provvisoria, press'a poco del tipo della astrologia e della alchimia, ma ad ogni modo una cosa, che deve venire superata. Il superamento della morale, in certo senso perfino l'auto-superamento della morale: sia questo il nome per quel lungo lavoro segreto che è rimasto riservato alle coscienze più raffinate e più leali e anche alle più malvage di oggi, come viva pietra di paragone dell'anima. —

33.

Non serve: bisogna fare senza pietà l' interrogatorio e chiamare in giudizio i sentimenti della dedizione, del sacrificio per il prossimo, tutta la morale della rinunzia a sè stessi: così come la estetica della « visione disinteressata », per la quale oggi l'effeminatezza dell'arte cerca con modi molto seducenti di acquistarsi tranquillità di coscienza. C'è troppa attrattiva e troppo zucchero in quei sentimenti del « per altri », del « *non* per me », perchè non si debba aver bisogno di divenire doppiamente sospettosi, e di chiedere: « non sono forse *seduzioni?* » Che essi *piacciano*, a chi li ha e a chi gode i loro frutti e anche al semplice spettatore, non è ancora un argomento *a loro favore*, ma richiama precisamente alla prudenza. Siamo dunque prudenti!

34.

Da qualunque punto di vista filosofico ci si ponga oggi, l'*erroneità* del mondo in cui noi crediamo di vivere, è, vista

da qualunque punto, la cosa più sicura e più salda di cui ancora il nostro occhio possa impadronirsi: — troviamo di essa ragioni su ragioni, che ci potrebbero attirare a supposizioni intorno a un principio ingannevole nella « natura delle cose ». Ma chi rende il nostro stesso pensiero, e quindi « lo spirito », responsabile della falsità del mondo — onorevole scappatoia, per cui procede ogni cosciente o incosciente *advocatus dei* — chi prende questo mondo, insieme con lo spazio, il tempo, la figura, il movimento, come falsamente *dichiuso*, avrebbe per lo meno buon gioco ad apprendere alla fine sfiducia anche contro tutto il pensiero: non ci avrebbe esso finora giocato il tiro più grande? E che garanzia avremmo, che esso non continuasse a fare quel che ha sempre fatto? Sul serio: l'innocenza dei pensatori ha qualche cosa di commovente e ispira un rispetto, che permette loro di porsi ancor oggi davanti alla coscienza a pregarla di dar loro risposte *oneste*: per es. se essa è « reale » e perchè si tiene propriamente così decisamente lontano il mondo esterno, e tante altre questioni del genere. La fede in « certezze dirette » è una ingenuità *morale*, che fa onore a noi filosofi: ma — non dobbiamo essere *solo* individui morali! astrendo dalla morale, quella fede è una sciocchezza che ci fa poco onore! Nella vita borghese la sfiducia sempre pronta vale come segno di « cattivo carattere » e quindi è un segno di poca intelligenza: qui fra noi, al di là del mondo borghese e dei suoi sì e no, che cosa ci dovrebbe impedire di essere poco intelligenti e di dire: il filosofo ha appunto *diritto* al « cattivo carattere » in quanto è l'essere che finora sulla terra è stato sempre più degli altri giocato — egli oggi ha il *dovere* della sfiducia, della più malvagia occhiata di sbieco dal fondo abissale di ogni sospetto. — Mi venga perdonato lo scherzo di questo fosco arzigogolo: perchè proprio io stesso ho da tanto tempo imparato a proposito dell'ingannare e del venire ingannato, a pensare diversamente, a valutare diversamente, e tengo pronti per lo meno un paio di colpi di costa contro il cieco furore con cui i filosofi recalcitrano a venire ingannati. Perchè *no?* Non è altro che un pregiudizio morale che la verità abbia più valore dell'apparenza; è perfino la supposizione

peggio dimostrata che ci sia al mondo. Confessiamoci almeno questo: che non ci sarebbe affatto vita se non sullo sfondo di valutazioni e apparenze prospettiche; e se si volesse, col virtuoso entusiasmo e la balordaggine di parecchi filosofi, mettere del tutto da parte il « mondo apparente », — bene, posto che *voi* potreste fare questo, — così non rimarrebbe per lo meno più nulla della vostra « verità »! Anzi, che cosa in genere ci costringe ad ammettere che ci sia un contrasto essenziale di « vero » e « falso »? Non basta ammettere gradi di apparenza e, per così dire, ombre e toni d'insieme dell'apparenza più chiari e più scuri, — diversi *valeurs*, per usare il linguaggio dei pittori? Perchè il mondo, *che un poco ci importa* — non potrebbe essere una finzione? E a chi chiede: « Ma per la finzione ci vuole pure uno che la crea? » — non si potrebbe rispondere pari pari: *Perchè?* Non fa forse questo « ci vuole » anch'esso parte della finzione? Non è permesso essere senz'altro un poco ironici verso soggetto come verso predicato ed oggetto? Non potrebbe il filosofo elevarsi al di sopra della credenza nella grammatica? Riverite le istitutrici: ma non sarebbe tempo che la filosofia rinunciasse a una fede da istitutrici?

35.

O Voltaire! O umanità! O stoltezza! La « verità », la *ricerca* della verità ha un senso per sè; e se l'uomo procede in ciò troppo umanamente — « il ne cherche le vrai que pour faire le bien » — scommetto che non trova nulla!

36.

Supponendo che non sia « dato » come « reale » nient'altro che il nostro mondo di cupidigie e di passioni, che non possiamo nè elevarci nè scendere ad alcun'altra « realtà » che proprio alla realtà dei nostri istinti — perchè pensare è solo un atteggiare questi istinti fra loro — non è permesso fare il tentativo e chiedere se questo « dato » non *basta*, per comprendere da ciò che gli è simile anche il così detto mondo meccanistico (o « materiale »)? Non intendo come illu-

sione, « apparenza », « rappresentazione » (nel senso di Berkeley e di Schopenhaur), ma come dello stesso grado di realtà che ha la nostra passione stessa, — come una forma più primitiva del mondo delle passioni, in cui ancora è contenuto in possente unità tutto ciò che poi nel processo organico si ramifica e si trasforma (e anche, com'è naturale, si impoverisce e si indebolisce —), come una sorta di vita istintiva, in cui ancora tutte le funzioni organiche sono sinteticamente collegate fra loro con auto-regolazione, assimilazione, nutrizione, dissimilazione, ricambio, — come *preforma* della vita? Infine non è solo permesso di fare questo tentativo: è, a partire dalla coscienza del *metodo*, ordinato. Non ammettere più specie di causalità, finchè il tentativo di bastare con una sola non sia portato all'estremo (fino alla follia, con rispetto parlando): questa è una morale del metodo, a cui oggi non ci si può sottrarre; — segue « per definizione », come direbbe un matematico. La questione è infine se riconosciamo realmente la volontà come *agente*, se crediamo alla causalità della volontà; se noi facciamo questo — e in fondo la fede *in ciò* è appunto la nostra fede nella causalità stessa, — *dobbiamo* fare il tentativo di porre ipoteticamente come unica la causalità della volontà. « Volontà » può naturalmente agire solo su « volontà » — e non su « materie » (non per es. su « nervi »): insomma, si deve osare l'ipotesi, se dovunque vengono riconosciuti « effetti », non agisca volontà su volontà — e se ogni accadimento meccanico, in quanto in esso diviene attiva una forza, non sia appunto forza di volontà, effetto di volontà. — Posto infine che riuscisse di spiegare tutta la nostra vita istintiva come trasformazione e ramificazione di una forma fondamentale della volontà — cioè della volontà di potenza, come è la *mia* proposizione; posto che si potessero riportare tutte le funzioni organiche a questa volontà di potenza, e si trovasse in essa anche la soluzione del problema della generazione e della nutrizione — è un problema — ci si sarebbe procurati così il diritto di designare univocamente *tutte* le forze agenti, come *volontà di potenza*. Il mondo, visto dall'interno, il mondo designato e caratterizzato dal suo « carattere intelligibile » — sarebbe appunto « volontà di potenza » e niente altro. —

## 37.

« Come! parlando in modo popolare, non vuol dire: Dio è confutato, ma il diavolo no —? » Al contrario! Al contrario, amici miei! E al diavolo anche chi vi costringe a parlare in modo popolare! —

## 38.

Come alla fine, in tutta la chiarezza dei tempi nuovi, è anche andata, per la rivoluzione francese, quella farsa terribile e, a considerarla da vicino, superflua, in cui però i nobili ed entusiasti spettatori di tutta l'Europa hanno tanto a lungo e tanto appassionatamente da lontano ritrovati interpretati i loro proprii sdegni ed entusiasmi, *finchè il testo scomparve sotto l'interpretazione*, una nobile posterità potrebbe pure ancora una volta fraintendere tutto il passato e solo così forse renderne sopportabile la vista. — O piuttosto: non è ciò già accaduto? Non siamo stati noi stessi — questa « nobile posterità »? E non è appunto ora finito ciò, — in quanto lo comprendiamo?

## 39.

Non sarà facile che alcuno ritenga vera una dottrina, solo perchè essa rende felici o rende virtuosi: eccettuati forse gli amabili « idealisti » che sono entusiasti del buono, del vero e del bello e fan guazzare insieme nel loro stagno ogni sorta di desideri svariati, goffi e bonari. Fortuna e virtù non sono argomenti. Ma si dimentica volentieri anche da parte di spiriti avveduti che rendere infelici e rendere malvagi non sono pure niente affatto contro-argomenti. Una cosa potrebbe essere vera: sebbene in massimo grado dannosa e pericolosa; anzi, potrebbe perfino far parte della costituzione fondamentale dell'esistenza il rovinare a cagione della completa conoscenza di sè, — cosicchè la forza di uno spirito si misurerebbe da quanto egli appunto sosterrebbe ancora di « verità », per parlare più chiaramente, dal grado a cui egli *avreb-*

*ha bisogno* di attenuarla, velarla, addolcirla, ammuffirla, falsificarla. Ma non è dubbio che per scoprire certe *parti* di verità i malvagi e gli infelici sono in condizioni di favore e hanno una maggiore verosimiglianza di riuscita; per non dire dei malvagi che sono felici, — una specie che viene passata sotto silenzio dai moralisti. Forse durezza e astuzia offrono condizioni più favorevoli per il sorgere dello spirito forte e indipendente, e del filosofo, che non quella morbida, fine, cedevole bonarietà e arte di prender le cose alla leggera, che si pregia, e a ragione si pregia, in un dotto. Presupponendo quel che ho detto prima, che non si restringa il concetto di « filosofo » al filosofo che scrive libri — o addirittura mette in libri la *sua* filosofia! — Un ultimo tratto per la figura del filosofo libero pensatore lo dà Stendhal, che a cagione del gusto tedesco non voglio tralasciare di sottolineare: — perchè egli va *contro* il gusto tedesco. « Pour être bon philosophe, — dice quest'ultimo grande psicologo, — il faut être sec, clair, sans illusions. Un banquier qui a fait fortune, a une partie du caractère requis pour faire des découvertes en philosophie, c'est-à-dire pour voir clair dans ce qui est ».

## 40.

Tutto ciò che è profondo ama la maschera; le cose più profonde hanno perfino odio per immagine e similitudine. Non dovrebbe essere solo la *contraddizione* il vero travestimento a cui acconsente il pudore di un dio? Problema problematico: sarebbe strano che qualche mistico non avesse già osato in sè qualcosa di simile. Ci sono procedimenti così delicati, che si fa bene a seppellirli e a renderli irriconoscibili con qualche grossolanità; vi sono atti di amore e di sconfinata generosità, in seguito ai quali non si può consigliare altro, che di prendere un bastone e di bastonare gli spettatori: così si offusca la loro memoria. Tanti sanno bene offuscare o maltrattare la propria memoria per vendicarsi almeno di quest'unico complice: — il pudore è inventivo. Non sono le cose peggiori quelle di cui ci si vergogna nel modo peggiore: non è solo astuzia dietro una maschera, — c'è tanta bontà nel-

l'astuzia. Potrei immaginarmi che uno che avesse da nascondere qualcosa di prezioso e di fragile, passasse attraverso la vita grossolano e tondo come una vecchia botte verde a cerchioni pesanti: la raffinatezza del suo pudore vuole così. Un individuo che ha profondità nel suo pudore, incontra il suo destino e le sue decisioni delicate per vie a cui pochi giungono, e della cui esistenza i suoi prossimi e più famigliari non possono avere notizia: il suo pericolo mortale si cela ai loro occhi, e così pure la sua riconquistata sicurezza di vita. Un tale nascosto, che per istinto ha bisogno di parlare per tacere e celare, ed è inesauribile nell'evitare la comunicazione, *vuole* ed esige che una maschera di sè si aggiri al posto suo nelle teste e nei cuori dei suoi amici; e, supponendo che non lo voglia, un giorno gli si apriranno gli occhi e si accorgerà che, nonostante tutto, là vi è una maschera di lui, — e che così va bene. Ogni spirito profondo ha bisogno di una maschera: anche più, intorno ad ogni spirito profondo cresce continuamente una maschera, grazie alla interpretazione persistentemente falsa, e cioè *piatta*, di ogni parola, di ogni passo, di ogni segno che egli dia di vita.

## 41.

Bisogna dare a sè stesso le prove di essere destinato alla indipendenza e al comando; e a tempo debito. Non bisogna evitare le proprie prove, sebbene forse siano il gioco più pericoloso che si possa giocare, e infine solo prove che vengono deposte davanti a noi stessi come testimoni, senza nessun altro giudice. Non attaccarsi ad una persona, sia essa pure la più amata, — ogni persona è una prigione e anche un cantuccio. Non attaccarsi ad una patria, sia pur essa la più dolorante e la più bisognosa di aiuto, — è già meno difficile staccare il proprio cuore da una patria vittoriosa. Non attaccarsi ad una compassione: anche se riguardasse individui superiori, al cui raro martirio e abbandono un caso ci ha permesso di guardare. Non attaccarsi ad una scienza, anche se essa attira con le scoperte più preziose e in apparenza riservate proprio *a noi*. Non attaccarsi alla propria liberazione,

al voluttuoso mondo lontano e straniero dell'uccello che vola sempre più su e più lontano, per vedere sempre di più al di sotto di sè: — il pericolo del volatore. Non attaccarsi alle nostre proprie virtù e divenire come tutto vittima di una qualche particolarità in noi, per es., della nostra « ospitalità »: come è il pericolo dei pericoli nelle anime elevate e ricche, che abusano di sè con prodigalità e quasi con indifferenza, e spingono la virtù della liberalità fino al vizio. Bisogna sapersi *conservare*: la prova più forte dell' indipendenza.

## 42.

Una nuova sorta di filosofi sta sorgendo: oso battezzarli con un nome non poco pericoloso. Come li intendo io, come si lasciano intendere — perchè è proprio del loro tipo *voler* rimanere in qualcosa degli enigmi — questi filosofi dell'avvenire potrebbero avere ragione, o anche torto, di venir designati come *tentatori*. Questo nome stesso è alla fine solo un tentativo, e, se si vuole, una tentazione.

## 43.

Sono nuovi amici della « verità » questi filosofi che verranno? È verosimile: perchè tutti i filosofi finora hanno amato le loro verità. Certo però non saranno dei dogmatici. Sarà contro il loro orgoglio, contro il loro gusto, se la loro verità dovrà essere ancora una verità per tutti: ciò che finora è stato il segreto desiderio e significato nascosto di tutti i tentativi dogmatici. « Il mio giudizio è il mio giudizio: non è facile che anche un altro abbia diritto a ciò — dice forse un tale filosofo dell'avvenire. Bisogna liberarsi dal cattivo gusto di volere andar d'accordo con molti. « Bene » non è più bene, se ne parla il vicino. E come potrebbe esserci un « bene comune »? La parola contraddice a sè stessa: ciò che può essere comune, ha sempre solo poco valore. Infine le cose devono essere come sono e come sono sempre state: le cose gran-

di restano per i grandi, gli abissi per i profondi, le tenerezze e i brividi per i fini e insomma e in breve ogni cosa rara per i rari ».

## 44.

Ho bisogno dopo tutto questo di dire ancora espressamente che anch'essi, questi filosofi dell'avvenire, saranno spiriti liberi, *molto* liberi, — come certamente non saranno soltanto spiriti liberi, ma qualcosa di più, di più alto, di più grande e fondamentalmente diverso, che non vuole essere misconosciuto e scambiato? Ma mentre dico ciò, sento quasi altrettanto verso di essi come verso di noi, che siamo i loro araldi e precursori, noi spiriti liberi! — il *dovere* di soffiar via da noi tutti insieme un vecchio stolido pregiudizio e una incomprensione, che troppo a lungo ha reso impenetrabile come una nebbia il concetto di « spirito libero ». In tutti i paesi d'Europa, e così pure in America, c'è ora qualche cosa che abusa di questo nome, una specie molto ristretta, imprigionata, incatenata di spiriti, che vogliono press'a poco il contrario di ciò che è nelle nostre intenzioni e nei nostri istinti, — per non parlare del fatto che rispetto a quei *nuovi* filosofi che sorgono essi debbono essere finestre ben chiuse e porte ben serrate. Sono, con una parola sintetica e brutta, dei *livellatori*, questi che falsamente si chiamano « spiriti liberi » — in quanto schiavi eloquenti e scribacchiatori del gusto democratico e delle sue « idee moderne »; tutti insieme gente senza solitudine, senza una propria solitudine, grossi e bravi ragazzoni, a cui non si devon negare nè coraggio nè costumi stimabili, solo che essi sono appunto non liberi e ridicolmente superficiali più di tutti con la loro tendenza fondamentale a vedere nelle forme della vecchia società fino ad ora, press'a poco la causa di *tutta* la miseria e la mala riuscita umana: per cui la verità riesce felicemente capovolta! Quel che essi vorrebbero con tutte le loro forze raggiungere, è la generica verdeggiante felicità di pascolo del gregge, con sicurezza, lontananza dai pericoli, benessere, alleviamento della vita per ognuno; le due canzoni e dottrine che più frequentemente

intonano si chiamano: « uguaglianza dei diritti » e « compassione per ogni sofferente », — e la sofferenza stessa viene da essi presa come qualche cosa che bisogna *distruggere*. Noi viceversa, che abbiamo aperto un occhio e una coscienza per il problema dove e come finora la pianta « uomo » sia cresciuta più forte e più alta, siamo di opinione che ciò è ogni volta accaduto nelle circostanze opposte, e che per questo dovesse prima crescere enormemente il pericolo della sua posizione, svolgersi sotto lunga oppressione e costrizione fino alla raffinatezza e alla temerarietà la sua forza di invenzione e di trasfigurazione (il suo « spirito »), venire potenziata fino alla incondizionata volontà di potenza la sua volontà di vita: — noi siamo di opinione che durezza, violenza, schiavitù, pericolo sulla strada e nel cuore, ritiratezza, stoicismo, arte di seduzione e diabolicità di ogni sorta, ogni malvagità, terrore, tirannide, rapacità e astuzia serpentina nell'uomo servono alla elevazione della specie « uomo » non meno del loro opposto: e perfino non è dire abbastanza, se ci diciamo solo questo e in ogni modo ci troviamo col nostro parlare e tacere a questo punto all'estremo *opposto* di ogni ideologia moderna e bramosia di gregge: forse ai loro antipodi? Che meraviglia che noi « spiriti liberi » non siamo proprio gli spiriti più comunicativi? Che non desideriamo di rivelare sotto ogni aspetto *da che cosa* uno spirito possa liberarsi e *a che cosa* poi forse venga spinto? E per quel che riguarda la formula pericolosa « al di là del bene e del male », con cui per lo meno ci guardiamo dall'essere scambiati, noi siamo qualcosa d'altro che « libres penseurs », « liberi pensatori », o comunque si chiamino tutti questi bravi assertori delle « idee moderne ». A casa nostra in molti paesi dello spirito, o per lo meno ospiti; sfuggendo sempre dai cantucci gradevoli e pieni di tanfo, in cui pareva ci esiliassero simpatia e antipatia, giovinezza, razza, caso di uomini e di libri, o anche la stanchezza del vagabondaggio; pieni di malvagità contro le lusinghe della dipendenza che si celano in onori o denaro, o uffici, o entusiasmi dei sensi; grati perfino alla miseria e alla malattia ricca di mutamenti, perchè esse sempre ci hanno liberato da qualche regola e dal suo « pregiudizio », grati a Dio,

diavolo, pecora e verme in noi, curiosi fino al vizio, indagatori fino alla crudeltà, con dita risolute, per l'inafferrabile, con denti e stomaco per ciò che è meno digeribile, pronti ad ogni mestiere che esiga mente acuta e sensi acuti, pronti ad ogni rischio grazie ad una eccedenza di « libero arbitrio », con anime di avanguardia e di retroguardia, di cui nessuno vede facilmente le estreme intenzioni, con i principî di avanguardia e di retroguardia che nessun piede potrebbe scorrere fino alla fine, nascosti sotto i mantelli della luce, conquistatori, sebbene sembriamo eredi e scialacquatori, ordinatori e collezionisti dalla mattina alla sera, avari della nostra ricchezza e dei nostri cassetti ripieni, economi nell'imparare e nel dimenticare, inventivi nello schematizzare, talvolta orgogliosi di tavole di categorie, talvolta pedanti, talvolta gufi di lavoro anche a giorno chiaro, e poi, se è necessario, anche cacciatori d'uccelli — e oggi ce n'è bisogno: in quanto noi siamo gli amici nati, giurati, gelosi della *solitudine*, della nostra propria profondissima solitudine più notturna e più diurna: — una tale sorta di uomini siamo noi, noi spiriti liberi! E forse siete anche *voi* qualcosa di simile, voi che venite? Voi, *nuovi* filosofi?

## Capo Terzo.

# LA NATURA RELIGIOSA.

## 45.

L'anima umana e i suoi limiti, l'ampiezza finora in genere raggiunta di esperienze umane interiori, le altezze, le profondità, le lontananze di queste esperienze, tutta la storia dell'anima *fino ad ora* e le sue possibilità ancora non esaurite, ecco la riserva di caccia destinata ad uno psicologo nato che ami la « caccia grossa ». Ma quanto spesso egli deve dirsi con disperazione « un singolo! ahimè! solo un singolo! e tutta questa grande foresta — e foresta vergine! ». E così egli si augura alcune centinaia di aiutanti di caccia e fini e bene addestrati cani da caccia da poter aizzare nella storia dell'anima umana, per radunarvi la sua selvaggina. Invano: egli torna sempre di nuovo a provare a fondo e con amarezza, come è difficile trovare compagni e cani per tutte le cose che attirano appunto la sua curiosità. L'inconveniente che si ha a sguinzagliare dei dotti in nuovi e pericolosi campi di caccia, dove sono necessari coraggio, avvedutezza e finezza in ogni senso, consiste nel fatto che essi non sono più servibili proprio là dove comincia la « caccia *grossa* » ma anche il grande pericolo: — proprio lì essi perdono il loro occhio e il loro fiuto. Per esempio, per indovinare e stabilire che storia abbia finora avuto il problema della *scienza e della coscienza* nell'anima degli homines religiosi, uno dovrebbe essere forse egli stesso così profondo, così ferito, così immenso come lo fu la coscienza intellettuale di Pascal: — e allora rimarrebbe però sempre il bisogno di quel cielo disteso di spiritualità chiara, malvagia che fosse capace di cogliere dall'alto in basso questo brulichio di vicende pericolose e dolorose, di ordinarle e di costringerle in formule. — Ma chi mi potrebbe fare questo servigio? Ma chi avrebbe tempo di attendere tali serventi? — Essi sorgono evidentemente troppo di rado, essi sono in ogni tempo così inverosimili! Infine bisogna fare tutto *da sè*, per sapere qualche cosa, cioè si ha *molto* da fare! — Ma una curiosità della mia specie rimane una volta

tanto il più gradevole di tutti i vizi, — perdono, volevo dire: l'amore per la verità ha il suo premio nel cielo e già sulla terra.

46.

La fede, quale il primo cristianesimo esigeva e non di rado raggiunse, in mezzo ad un mondo scettico e libero pensatore di tipo meridionale, che aveva dietro di sè ed in sè una lotta lunga di secoli di scuole filosofiche, e per di più l'educazione alla tolleranza data dall'*imperium romanum*, — questa fede *non* è quella schietta e burbera fede da sudditi, con cui per es. un Lutero o un Cromwell o qualcun altro nordico barbaro dello spirito rimasero avvinti al loro Dio e al loro Cristianesimo. Anzi già quella fede di Pascal, che in un modo terribile rassomiglia ad un suicidio continuato della ragione, — di una ragione tenace, di vita lunga, che come un verme, non si può uccidere d'un colpo solo. La fede cristiana è fin dal principio sacrificio: sacrificio di tutta la libertà, di tutto l'orgoglio, di tutta l'autocertezza dello spirito; e insieme asservimento e beffa di sè, automutilazione. In questa fede che viene richiesta ad una coscienza frolla, molteplice e molto male avvezza, vi è crudeltà e fenicismo religioso: il suo presupposto è che l'assoggettamento dello spirito *fa* indescrivibilmente *male*, che tutto il passato e la consuetudine di un tale spirito si oppongono all'*absurdissimum*, quale gli si presenta la « fede ». Gli individui moderni, avendo fatto il callo a tutta la nomenclatura cristiana, non sentono più l'elemento terribile e superlativo che per gusto antico c'era nel paradosso della formula « Dio in croce ». Non vi è mai stata finora in nessun luogo una simile arditezza di inversione, una cosa tanto terribile, interrogativa, e problematica quanto questa formula: essa prometteva un capovolgimento di tutti i valori antichi. È l'Oriente, il *profondo* Oriente, è lo schiavo orientale, che si vendicava in questo modo di Roma e della sua aristocratica e frivola tolleranza del « cattolicismo » romano, della miscredenza: • non fu la fede, ma la licenza della fede, quella indifferenza mezzo stoica e sorridente per la serietà della fede, quel che

sollevò gli schiavi verso il loro signore contro i loro signori. Il «rischiaramento» solleva: lo schiavo cioè vuole qualcosa di incondizionato, egli intende solo ciò che è tirannico, anche nella morale, egli ama come odia, senza *nuances*, fin nel profondo, fino al dolore, fino alla malattia, la sua molta sofferenza *nascosta* si solleva contro il gusto aristocratico, che pare *negare* il dolore. Lo scetticismo verso il dolore, in fondo solo un'attitudine della morale aristocratica, non ha piccola parte anche nel prodursi dell'ultima grande ribellione degli schiavi, che è cominciata con la rivoluzione francese.

## 47.

Dovunque finora sulla terra si è presentata la nevrosi religiosa, la troviamo collegata con tre pericolose regole di dieta: solitudine, digiuno e castità, però senza che si possa qui con sicurezza decidere, che cosa sia causa, che cosa effetto e *se* in genere si abbia qui un rapporto di causa e di effetto. A quest'ultimo dubbio ci autorizza il fatto che appunto tra i suoi sintomi più regolari, presso popoli selvaggi come presso popoli civili, c'è anche la sensualità più improvvisa e più sfrenata, che poi altrettanto improvvisamente si muta in crampo di penitenza e in negazione del mondo e della volontà: entrambe cose che forse si possono interpretare come epilessia mascherata. Ma in nessun campo ci si dovrebbe più che in questo sbarazzare delle interpretazioni: finora non è sorto intorno a nessun tipo tale rigoglio di sciocchezze e di superstizioni, finora nessun tipo sembra avere interessato di più gli uomini e perfino i filosofi, e sarebbe tempo appunto qui di diventare un po' freddi, di imparare la prudenza, e anche meglio: di guardar oltre, di *andar oltre*. Ancora sullo sfondo della filosofia ultima venuta, quella di Schopenhauer, sta quasi come problema in sè questo terribile interrogativo della crisi e del risveglio religioso. Come è *possibile* la negazione della volontà? Come è possibile il santo? Sembra proprio che questo sia stato il problema con cui Schopenhauer divenne filosofo, divenne e cominciò ad essere filosofo. E così fu una conseguenza puramente alla Schopen-

hauer che il suo più convinto seguace (forse anche il suo ultimo, per quel che riguarda la Germania) e cioè Riccardo Wagner, finisse appunto con questo la propria opera di vita e da ultimo presentasse sulla scena quel terribile ed eterno tipo di Kundry, *type vécu* in carne ed ossa; nello stesso tempo in cui i frenologi di quasi tutti i paesi d'Europa avevano occasione di studiarlo da vicino, dovunque la nevrosi religiosa, — o, come la chiamo io, « la natura religiosa » — faceva come « esercito della salute » il suo ultimo sfogo e progresso epidemico. — Ma se ci si chiede che cosa propriamente di tutto il fenomeno del santo è stato così enormemente interessante per gli uomini di ogni tipo e di ogni tempo, e anche per i filosofi, ciò è senza alcun dubbio l'apparenza del miracolo, cioè della diretta *successione di opposti*, di stati dell'anima moralmente valutati come opposti: si è creduto qui di toccare con mano che un « uomo cattivo » diventa ad un tratto un « santo », un uomo buono. Finora la psicologia a questo punto ha naufragato: e ciò non sarebbe specialmente accaduto perchè essa si era posta sotto il dominio della morale, perchè essa stessa *credeva* alle opposizioni morali di valori, e vedeva, leggeva, *interpretava* questi contrapposti nel testo e nel dato di fatto? — Come! il « miracolo » solo errore di interpretazione? difetto di filologia?

## 48.

Sembra che alle razze latine il loro cattolicismo sia molto più intimamente collegato che in genere l'intero cristianesimo a noi settentrionali; e che per conseguenza la miscredenza nei paesi cattolici abbia tutt'altro significato che nei protestanti: e cioè sia una sorta di ribellione allo spirito della razza mentre presso di noi è piuttosto un ritorno allo spirito (o non spirito) della razza. Noi settentrionali proveniamo indubbiamente da razze barbariche, anche riguardo alla nostra disposizione religiosa: noi abbiamo *poca* disposizione religiosa. Si possono eccettuare i Celti, che per questo hanno anche costituito il terreno migliore ad accogliere l'infezione cristiana nel Nord; in Francia l'ideale cristiano per quel

tanto che l'ha permesso il pallido sole del Nord riuscì a fiorire. Come sono stranamente devoti per il nostro gusto anche questi ultimi scettici francesi, in quanto c'è nella loro stirpe un po' di sangue celtico! Che aria cattolica poco tedesca ha la sociologia di Auguste Comte con la sua logica romana degli istinti! Come gesuitico quell'amabile e intelligente Cicerone di Port-Royal, Sainte-Beuve, nonostante tutta l'ostilità per i gesuiti! E perfino Ernest Renan: come suona inaccessibile per noi settentrionali il linguaggio di un tale Renan, in cui tutti i momenti una qualche piccolezza di tensione religiosa fa perdere l'equilibrio alla sua anima voluttuosa nel senso più fine e amante delle comodità! Basta ripetere una volta con lui queste belle frasi — e che malvagità e temerità si suscita subito come risposta nella nostra anima verosimilmente meno bella e più dura, cioè più tedesca! — « Dison donc hardiment que la religion est un produit de l'homme normal, que l'homme est le plus dans le vrai quand il est le plus religieux e le plus assuré d'une destinée infinie... C'est quand il est bon qu'il veut que la vertu corresponde à un ordre éternel, c'est quand il contemple les choses d'une manière désintéressée, qu'il trouve la morte révoltante et absurde. Comment ne pas supposer que c'est dans ce moments-là, que l'homme voit le mieux? »... Queste proposizioni sono così *antipodiche* per le mie orecchie e le mie abitudini, che quando le trovai, la mia prima irritazione mi ci fece scrivere in margine: « La niaiserie réligieuse par excellence! » — Fin che l'ultima mia irritazione arrivò perfino ad averle care queste proposizioni con la loro verità capovolta! È così carino, così distinto avere i propri antipodi!

## 49.

Ciò che fa stupire nella religiosità degli antichi greci è la infrenabile piena di riconoscenza che essa riversa: è una sorta molto aristocratica di uomo quella che sta *così* di fronte alla natura e alla vita! Più tardi, quando in Grecia viene a prevalere la plebe, la *paura* prevale anche nella religione; e si preparava il cristianesimo.

50.

La passione per Dio: vi sono tipi contadineschi, schietti e importuni, come quello di Lutero: tutto il protestantesimo manca della delicatezza meridionale. Vi è in esso un orientale essere fuori di sè come in uno schiavo immeritatamente graziato o elevato, per es. in Agostino che manca in modo offensivo di ogni distinzione di atti e di appetiti. Vi sono in esso tenerezze e brame femminili che tendono pudicamente e inconsciamente ad una *unio-mystica et physica*: come in Madame de Guyon. In molti casi esse appaiono alquanto bizzarramente come travestimento della pubertà di una fanciulla o di un giovane; qua e là anche come isterismo di vecchia zitella, o anche come sua ambizione estrema: la chiesa ha già più volte santificata la donna in un caso simile.

51.

Finora gli individui più potenti si sono sempre inchinati con venerazione al santo come all'enigma della autocostrizione e della estrema rinuncia volontaria: perchè si sono inchinati? Essi intuivano in lui — e, per dir così, dietro all'interrogativo della sua apparenza delicata e miserevole — la forza superiore che voleva provarsi in una tale costrizione, la forza della volontà, in cui essi riconoscevano e sapevano onorare la propria forza, il proprio desiderio di dominio; essi onoravano qualche cosa in sè stessi, quando onoravano il santo. A ciò si aggiungeva che la vista del santo ispirò loro un sospetto: una tale mostruosità di negazione, di anti-natura non deve essere stato voluto invano, così essi dicevano e chiedevano a sè stessi. C'è forse una ragione di questo, un pericolo ben grande, intorno al quale l'asceta vorrebbe essere meglio informato, grazie ai suoi segreti confortatori e visitatori? Insomma i potenti della terra appresero dinanzi a lui una nuova paura, intuirono una nuova potenza, un nemico straniero ancora non soggiogato. Fu la « volontà di potenza » che li costrinse a fermarsi davanti al santo; essi dovettero interrogarlo.

## 52.

Nell' «Antico Testamento» ebraico, il libro della giustizia divina, vi sono uomini, cose e parole in così grande stile, che gli scrittori greci e indiani non hanno nulla di paragonabile ad esso. Ci si ferma con terrore e venerazione davanti a questi enormi resti di quel che una volta era l'uomo e ci verranno così dei pensieri tristi a proposito della vecchia Asia, della sua penisoletta d'avanguardia, l'Europa, che potrebbe significare assolutamente in confronto dell'Asia « il progresso dell'uomo ». Certo: chi è solo un animale delicato e domestico e conosce solo bisogni da animale domestico (come i nostri dotti di oggi, con in più i cristiani del cristianesimo « colto »), tra quelle rovine non ha da meravigliarsi, nè da turbarsi — il gusto per il Vecchio Testamento è una pietra di paragone riguardo al « grande » e « piccolo »: forse egli trova il Nuovo Testamento, il libro della grazia, anche più secondo il suo cuore (in esso vi è molto del vero, tenero e greve tanfo dei bacchettoni e delle anime piccole). Questo Nuovo Testamento, una sorta di rococò del gusto sotto ogni rispetto, è stato incollato insieme coll'antico in un solo libro come « Bibbia », come il « libro in sè »; questa è forse la più grande temerità e « peccato contro lo spirito », che l'Europa letteraria abbia sulla coscienza.

## 53.

Perchè oggi ateismo? — Il « padre » in Dio è confutato a fondo; così « il giudice », « il compensatore ». Così pure il suo « libero arbitrio »: egli non ode, — e se udisse non saprebbe ad ogni modo aiutare. Il peggio è: egli sembra incapace di comunicarsi chiaramente: è non chiaro? — È questo quel che io interrogando, ascoltando, in molti colloqui ho ritrovato come causa del decadimento del teismo europeo; mi sembra che l'istinto religioso sia sì molto in crescita, ma che esso respinga con profonda sfiducia proprio l'acquietamento teistico.

54.

Che cosa fa in fondo tutta la filosofia moderna? dopo Descartes e precisamente più per sfida a lui, che sulla base del suo procedimento, si fa da parte di tutti i filosofi un attentato all'antico concetto di anima, con l'apparenza di una critica del concetto di soggetto e predicato; cioè un attentato al presupposto fondamentale della dottrina cristiana. La filosofia moderna, come schepsi teoretica della conoscenza, è celatamente o apertamente *anticristiana*: sebbene, parlando a orecchi più fini, niente affatto anti-religiosa. Una volta cioè si credeva nell' « anima » come si credeva nella grammatica e nel soggetto grammaticale: si diceva « io » è condizione, « penso » è predicato e condizionato; pensare è un'attività, per cui *bisogna* pensare un soggetto come causa. Or ecco si tentò con una tenacia e un'astuzia mirabili se non si poteva uscire da questa rete, se non era per caso vero il contrario: « penso » condizione, « io » condizionato; « io » dunque solo una sintesi che viene *fatta* mediante il pensiero stesso. Kant volle in fondo dimostrare che il soggetto non poteva essere dimostrato partendo dal soggetto, e neppure l'oggetto: la possibilità di una *esistenza apparente* del soggetto singolo, quindi « dell'anima » non gli deve essere sempre stata lontana, quel pensiero che già una volta e con una forza immensa è stato sulla terra come filosofia del Vedanta.

55.

Vi è una grande scala di crudeltà religiose, con molti pioli, ma tre di essi sono i più importanti. Una volta si sacrificavano al proprio Dio degli uomini, forse proprio quelli che si amavano di più, — sono di questa specie i sacrifici dei primi nati — di tutte le religioni del passato, di questa specie anche il sacrificio dell'imperatore Tiberio nella grotta di Mitra nell'isola di Capri, quello spaventosissimo fra tutti gli anacronismi romani. Poi, nell'epoca morale dell'umanità, si sacrificarono al proprio Dio gli istinti più forti che si possedevano, la propria « natura »; *questa* gioia festosa scintilla nello

sguardo atroce dell'asceta, dell'entusiasta « contro natura ». Alla fine: che cosa rimaneva ancora da sacrificare? Non si doveva alla fine sacrificare tutto ciò che è confortevole, sacro, risanatore, tutta la speranza, tutta la fede in un'armonia nascosta, in beatitudini future e future giustizie? Non si doveva sacrificare Dio stesso e, per crudeltà verso sè stessi, venerare la pietra, la stoltezza, la pesantezza, il destino, il nulla? Sacrificare Dio per il nulla — questo mistero paradossale della estrema ferocia rimase alla razza che sta appunto sorgendo: tutti noi ne sappiamo già qualche cosa.

## 56.

Chi, come me, si è a lungo sforzato con una enigmatica bramosia di pensare a fondo il pessimismo e di liberarlo dalla strettezza e semplicità mezzo cristiana e mezzo tedesca, con cui da ultimo esso si è presentato a questo secolo, sotto forma cioè della filosofia di Schopenhauer; chi realmente ha guardato una volta con occhio asiatico e più che asiatico al più negatore di tutti i possibili tipi di pensiero — al di là del bene e del male, e non più, come Budda e Schopenhauer, sotto il giogo e l'illusione della morale, ha forse appunto con ciò, senza propriamente volerlo, aperto gli occhi all'ideale inverso: all'ideale dell'uomo più ardito, più vivo e più affermatore, che non solo ha imparato a trovarsi d'accordo con ciò che è stato ed è, ma vuole di nuovo averlo *così come è stato ed è*, per tutta l'eternità, gridando insaziabilmente: da capo, non solo a sè ma a tutta la rappresentazione, e non solo ad una rappresentazione, ma in fondo a colui che ha precisamente bisogno di questa rappresentazione — e ne fa aver bisogno: perchè torna sempre da capo ad aver bisogno di sè — a far aver bisogno di sè. — Come! e ciò non sarebbe — *circulus vitiosus deus?*

## 57.

Con la forza del suo sguardo e della sua capacità di visione spirituale cresce intorno all'uomo la lontananza e, per

così dire, lo spazio: il suo mondo diventa più profondo, al suo sguardo si rivelano sempre nuove stelle, sempre nuovi enigmi ed immagini. Forse tutto ciò su cui l'occhio dello spirito ha esercitato il suo acume e la sua profondità era precisamente solo un pretesto per il suo esercizio, un argomento di gioco, una cosa da bimbi e da teste di bimbi; forse una volta i concetti più solenni, per i quali più si è lottato e sofferto, i concetti « Dio » e « peccato » non ci appariranno più importanti, che non appaia a un vecchio un giocattolo o un dolore di bimbo, e forse allora « l'uomo vecchio » avrà bisogno di un altro giocattolo e di un altro dolore, sempre ancora bimbo abbastanza, eternamente bimbo!

## 58.

Si è bene considerato quanto per una vita propriamente religiosa (e tanto per il suo preferito lavoro di microscopio dell'esame di coscienza, quanto per quel tenero abbandono che si chiama « preghiera » ed è un costante esser pronti alla « venuta di Dio ») sia necessario l'ozio o il semi-ozio esteriore, voglio dire l'ozio a coscienza tranquilla, antico di razza, a cui non è del tutto estraneo il senso aristocratico che il lavoro *disonora*, e cioè rende volgare l'anima e il corpo? E che quindi la laboriosità moderna chiassosa, incettatrice di tempo, orgogliosa di sè, stupidamente orgogliosa, educa e prepara più di ogni altra cosa, proprio alla « miscredenza »? Fra coloro che, per es., ora in Germania vivono appartati dalla religione, trovo individui di diversa specie ed origine di « libertà di pensiero » ma privi di tutto, una maggioranza di gente, a cui la laboriosità ha dissipati di generazione in generazione gli istinti religiosi: cosicchè essi non sanno più a che cosa servano le religioni, e registrano solo con una sorta di ottuso stupore la loro presenza nel mondo. Questa brava gente si sente già fin troppo occupata, sia dai loro affari, sia dai loro divertimenti, per non dire della « patria » e dei giornali e dei « doveri della famiglia »; sembra che a loro non resti tempo per la religione, tanto più che resta loro poco chiaro, se si tratti di un nuovo affare o di un nuovo

divertimento, perchè è impossibile, essi dicono a sè stessi, che si vada in chiesa solo per guastarsi il buonumore. Essi non sono nemici degli usi religiosi; se in certi casi si esige, per esempio, da parte dello Stato, la partecipazione a tali riti, essi fanno quello che si richiede, come si fanno tante cose, con una serietà paziente e modesta e senza molta curiosità e disagio: essi vivono appunto troppo appartati e al di fuori, per trovare in sè stessi la necessità anche solo di un pro e contro in tal campo. Fra questi indifferenti c'è oggi il maggior numero dei protestanti tedeschi delle classi medie, particolarmente nei grandi centri laboriosi di commercio e di traffico; e così pure il maggior numero dei dotti laboriosi e tutti gli annessi dell'università (eccettuati i teologi, la cui esistenza lì in mezzo dà sempre più e sempre più sottili indovinelli da indovinare allo psicologo). Di rado da parte di individui devoti o anche solo di chiesa ci si fa un'idea di *quanta* buona volontà, si potrebbe dire, arbitraria volontà, occorra ora perchè un dotto tedesco prenda sul serio il problema della religione; per tutto il suo mestiere (e, come ho detto, per la laboriosità mestierante a cui lo obbliga la sua coscienza moderna) egli inclina ad una serenità superiore e quasi bonaria verso la religione, con cui talvolta si mescola una lieve svalutazione rivolta contro la « poca pulizia » dello spirito che egli presuppone dovunque ancora si faccia atto di fede ad una chiesa. Al dotto riesce solo coll'aiuto della storia — (dunque *non* per propria personale esperienza) — di giungere, rispetto alle religioni, ad una serietà rispettosa e ad un certo timido riguardo; ma se egli ha elevato il suo sentimento perfino alla gratitudine verso di essa, non si è però colla sua persona avvicinato a ciò che ancora sussiste come chiesa o devozione: forse viceversa. La indifferenza pratica a cose religiose, in cui egli è nato ed è stato allevato suole sublimarsi in lui in riguardo e pulitezza che evita il contatto con uomini e cose di religione; e può essere appunto la profondità della sua tolleranza ed umanità quella che gli comanda di ritirarsi davanti alla raffinata urgenza che il tollerare stesso porta con sè. Ogni epoca ha la sua propria divina forma di ingenuità, di aver scoperta la quale le altre epoche

possono invidiarla; — e quanta ingenuità, venerabile, infantile e sconfinatamente balorda ingenuità, c'è in questa credenza di superiorità del dotto, nella sicura coscienza della sua tolleranza, nella semplice sicurezza imprevidente, con cui il suo istinto tratta l'individuo religioso come un tipo inferiore e di minor valore, al di là e *al di sopra* del quale egli si è innalzato, — egli, il piccolo nano presuntuoso e volgare, di testa e di mano, il diligente e disinvolto lavoratore delle « idee », delle « idee moderne »!

## 59.

Chi ha guardato con profondità nel mondo, intende bene quale saggezza è nascosta nel fatto che gli uomini sono superficiali. È il loro istinto di conservazione quello che insegna loro essere superficiali, rapidi, leggeri e falsi. Qua e là si trova, presso filosofi come presso artisti, una appassionata ed esagerata devozione alle « forme pure »: nessuno dubiti che chi ha in questo modo *bisogno* del culto della superficie, un giorno deve aver infelicemente dato di piglio a qualcosa *al di sotto* di essa. Forse c'è ancora una gerarchia perfino per questi bimbi scottati, gli artisti nati, che il godimento della vita lo trovano ancora soltanto nella intenzione di *falsificarne* l'immagine (come in una pertinace vendetta contro la vita), il grado in cui la vita per essi è resa insopportabile lo si potrebbe dedurre da fino a che punto desiderano di vederne falsata, assottigliata, portata al di là, divinizzata, l'immagine, — si potrebbero calcolare gli *homines religiosi* tra gli artisti come il loro grado *più alto*. È il profondo timore sospettoso di un insanabile pessimismo quel che costringe interi millenni a stringere i denti in una interpretazione religiosa dell'esistenza; il timore di quell' istinto che intuisce che ci si potrebbe impadronire della verità *troppo presto*, prima che l'uomo sia diventato abbastanza forte, abbastanza duro, abbastanza artista... La devozione, la « vita in Dio », vista con questi occhi, apparirebbe come il più raffinato ed ultimo prodotto della *paura* della verità, come devozione ed ebbrezza di artisti per la più conseguente di tutte le falsifi-

cazioni, come la volontà di inversione della verità, per la non verità ad ogni costo. Forse finora non c'è stato, per abbellire l'uomo stesso, appunto mezzo più forte che la devozione: per mezzo di essa l'uomo può tanto diventare arte, superficie, gioco di colori, bontà, che non si soffre più di vederlo.

## 60.

Amare l'uomo *per amor di Dio* — questo è stato finora il più elevato e lontano sentimento che si sia raggiunto tra gli uomini. Che l'amore per l'uomo senza alcuna intenzione santificatrice, sia una stupidaggine e un'animalità di più, che l'attaccamento a questo amore per l'uomo debba ricevere la sua misura, la sua finezza, il suo granello di sale, la sua polverina d'ambra solo da un attaccamento superiore, qualunque sia stato l'individuo che per primo ha sentito e « vissuto » questo, per quanto la sua lingua si sia imbrogliata, tentando di esprimere una simile tenerezza, egli rimanga per noi in tutti i tempi sacro e venerabile, come colui che finora è volato più in alto, ed ha errato nel modo più bello!

## 61.

Il filosofo come lo intendiamo noi, noi spiriti liberi, come l'uomo dalla più ampia responsabilità, che ha coscienza per l'evoluzione complessiva dell'uomo, questo filosofo si servirà delle religioni per la sua opera di disciplina e di educazione, come delle condizioni politiche ed economiche del caso. L'influsso che sceglie, educa, cioè sempre tanto l'influsso distrutto quanto quello creatore e formatore, che può venire esercitato coll'aiuto delle religioni, è molteplice e diverso a seconda dei tipi di persone che vengono poste nella loro atmosfera e sotto la loro protezione. Per i forti, indipendenti, preparati e predestinati a comandare, in cui si incorporano la ragione e l'arte di una razza dominatrice, la religione è un mezzo di più per superare gli ostacoli, per poter dominare: come un vincolo che lega insieme dominatori

e sudditi e rivela e garantisce ai primi le coscienze dei secondi, la loro intimità più nascosta che vorrebbe sottrarsi alla ubbidienza; e nel caso che nature singole di tale eletta origine inclinino con alta spiritualità ad una vita più appartata e più contemplativa, e si riservino solo la specie più raffinata di dominio (su apostoli o confratelli eletti) la religione stessa può essere adoperata come mezzo di procurarsi quiete dal chiasso e dalla fatica del governare più *grossolano* e pulizia dalla *necessaria* sporcizia di ogni far della politica. Così la intesero, per es., i Bramani: col concorso di una organizzazione religiosa essi diedero a sè stessi la potenza di nominare al popolo i suoi re, mentre essi stessi si tenevano e si sentivano appartati e al di fuori, come persone dai compiti più elevati e più sovrani. Frattanto la religione dà anche ad una parte dei governati avviamento ed occasione di prepararsi un giorno a governare e a dominare, a quelle classi cioè più forti e che si fanno strada lentamente, in cui per felici costumi matrimoniali, la forza e il piacere della volontà, la volontà di dominarsi sono sempre in aumento: — ad essi la religione offre spinte e tentazioni in abbondanza di seguire le vie verso una più alta spiritualità, a provare i sentimenti del grande dominio di sè, del silenzio e della solitudine: ascetismo e puritanesimo sono mezzi quasi indispensabili di educazione e di nobilitazione, se una razza vuole diventare signora al di là della propria origine dal volgo e cerca di salire un giorno al potere. Infine agli uomini comuni, alla maggioranza che esiste per servire e per utilità generale, e solo in questo senso *ha il permesso* di esistere, la religione dà un inestimabile appagamento del suo stato e della sua natura, molteplice pace del cuore, una nobilitazione della ubbidienza, una gioia e una sofferenza di più coi propri simili e una sorta di illuminazione e abbellimento, una sorta di giustificazione di tutto ciò che è quotidiano, di tutta la bassezza, di tutta la povertà semi-bestiale dell'anima. Religione e importanza religiosa della vita dànno un riflesso di sole a tali persone sempre tormentate e rendono loro sopportabile la loro stessa vista; essa agisce come suole agire su sofferenti di grado superiore, una filosofia epicurea che ristora, raffina, *utilizza*

quasi il dolore e infine perfino lo santifica e lo giustifica. Forse nulla nel cristianesimo e nel buddismo è tanto ammirevole quanto la loro arte di insegnare anche ai più bassi a porsi mediante la devozione in un più alto ordine apparente delle cose, e così a conservar in sè l'appagamento dell'ordine reale, entro il quale essi vivono alquanto duramente; — e appunto questa durezza è necessaria.

## 62.

Alla fine, per fare anche il conto del male di queste religioni e mettere in luce la loro inquietante pericolosità: certo si paga sempre caro e terribilmente, se le religioni *non* vogliono essere mezzi di disciplina e di educazione in mano del filosofo, ma dominano per conto loro e *sovranamente*, se vogliono essere fini supremi e non mezzi accanto ad altri mezzi. Vi è fra gli uomini, come in ogni altra razza animale, una sovrabbondanza di mal riusciti, malati, degenerati, malaticci, necessariamente sofferenti; i casi riusciti sono anche fra gli uomini sempre l'eccezione, e perfino in vista del fatto che l'uomo è l'animale *non ancora fissato* una scarsa eccezione. Ma anche peggio: quanto più è di alta razza, il tipo di un individuo che è rappresentato da esso, tanto più cresce la inverosimiglianza che egli *riesca;* il caso, la legge della insensatezza nel complesso dell'economia dell'umanità, si mostra nel modo più terribile nel suo effetto distruttore sugli individui superiori, le cui condizioni di vita sono fini, molteplici e difficilmente calcolabili. Ora, come si comportano le due massime religioni nominate, riguardo a questa *sovrabbondanza* di casi falliti? Esse cercano di conservare, di trattenere nella vita tutto ciò che si lascia trattenere, anzi prendono per principio parte per essi, come religioni per *sofferenti*, dànno ragione a tutti coloro che soffrono della vita come di una malattia e vorrebbero ottenere che ogni altro sentimento di vita valesse per falso e divenisse impossibile. Per quanto si esalti questa sollecitudine risparmiatrice e conservatrice, perchè accanto a tutti gli altri essa finora cura ed ha quasi sempre curato anche il tipo più alto, quasi sempre anche il tipo più soffe-

rente di uomo: nel conto cumulativo le religioni finora, e precisamente le religioni *sovrane*, sono fra le cause principali che hanno trattenuto il tipo « uomo » su un gradino più basso, — esse ricevettero troppo da ciò che *doveva andare a fondo*. Si devono a loro cose inestimabili; e chi è abbastanza ricco di riconoscenza, da non divenire povero in confronto a quanto per esempio hanno fatto per l'Europa gli « individui spirituali » del Cristianesimo? Eppure se essi hanno dato conforto ai sofferenti, coraggio agli oppressi e disperati, bastone e appoggio ai non sicuri di sè, se hanno attirato via dalla società in chiostri correzionali dell'anima i distrutti interiormente e gli infuriati, che cosa dovevano fare oltre a questo per cooperare con tranquillità di coscienza così per principio alla conservazione di ogni malato e sofferente, cioè in realtà e verità al *peggioramento della razza europea? Capovolgere* tutti i criterî di valore — *questo* essi dovevano! E spezzare i forti, far languire le grandi speranze; rendere sospetta la felicità nella bellezza, curvare il dominio di sè, la virilità, la capacità di conquista, l'avidità di potenza, tutti istinti che sono proprî del più alto e ben riuscito tipo « uomo », fino a diventare incertezza, coscienza amareggiata, auto-distruzione; anzi, convertire tutto l'amore per le cose terrene e il dominio sulla terra in odio contro la terra e le cose terrene — *questo* la Chiesa si pose come compito, e doveva porselo, finchè per la sua valutazione « liberazione del mondo », « liberazione dei sensi » e « uomo superiore » finirono per fondersi in un solo sentimento. Posto che si potesse cogliere con l'occhio beffardo e indifferente di un dio epicureo la commedia meravigliosamente dolorosa e altrettanto grossolana quanto fine del cristianesimo europeo, credo che non si finirebbe mai di stupirsi e di ridere: non sembra forse che sopra l'Europa abbia dominato per diciotto secoli una volontà di fare dell'uomo un *sublime aborto?* Ma chi, con bisogni opposti, non più in modo epicureo, ma con un qualche martello divino in mano si accostasse a questa degenerazione e intristimento arbitrario dell'uomo, che è l'europeo cristiano (Pascal, per es.), non dovrebbe forse esclamare con rabbia, con compassione, con spavento: « O balordi, presuntuosi, compassionevoli balordi, che

cosa avete fatto? Era un lavoro per le vostre mani? Come mi avete spaccato e storpiato il mio bellissimo marmo! Che cosa avete presunto di fare? » — Volevo dire: il cristianesimo è stato finora la specie più dannosa di arroganza. Individui non alti e duri abbastanza da poter foggiare l'*uomo* da artisti; individui non forti e veggenti abbastanza da *lasciare* con una elevata auto-costrizione che domini la legge di proscenio della molteplice mala riuscita e rovina; individui non aristocratici abbastanza da vedere l'ordinamento abissale tra uomo e uomo: — *tali* individui col loro « uguali dinanzi a Dio » hanno finora dominato sul destino dell'Europa, fin che da ultimo ne è stato allevato l'europeo d'oggi, una specie rimpicciolita, quasi ridicola, un animale di gregge, un che di bonario, malaticcio e mediocre...

## Capo Quarto.

# MOTTI E INTERMEZZI.

63.

Chi è maestro per natura, prende tutte le cose sul serio solo riguardo ai suoi scolari, — perfino sè stesso.

64.

« La conoscenza per la conoscenza » — questa è l'ultima trappola che la morale pone: così ci si torna a impaniare completamente in essa.

65.

L'attrattiva della conoscenza sarebbe piccola, se sulla via che vi conduce non si dovesse superare tanta vergogna.

65-a.

Il più disonesti di tutti lo siamo verso il nostro Dio: a lui non è *permesso* di peccare!

66.

La tendenza ad abbassarsi, a lasciarsi derubare, ingannare e saccheggiare, potrebbe essere il pudore di un Dio fra uomini.

67.

L'amore per uno è una barbarie: perchè esso si esplica a spese di tutti gli altri. Anche l'amore per Dio.

68.

« Questo l'ho fatto io », dice la mia memoria. « Questo non posso averlo fatto io », dice il mio *orgoglio* e rimane inesorabile. Infine, la memoria cede.

69.

Si è male guadagnata la vita, se non si è vista anche la mano che risparmiando ammazza.

70.

Se si ha carattere, si ha anche la propria vicenda tipica, che ritorna sempre.

71.

*Il saggio come astronomo.* Fin che tu senti ancora le stelle come un « sopra di te », ti manca ancora l'occhio di chi conosce.

72.

Non la forza, ma la durata della sensazione elevata costituisce gli individui elevati.

73.

Chi raggiunge il suo ideale, appunto così lo supera.

73-a.

Molti pavoni nascondono agli occhi di tutti la loro coda di pavone, e chiamano questo il loro orgoglio.

74.

Un individuo dotato di genio è insopportabile, se per lo meno non possiede oltre ad esso altre due cose: riconoscenza e pulizia.

75.

Grado e genere di sessualità di un individuo salgono fino al culmine estremo del suo spirito.

76.

In circostanze di pace l'uomo di guerra assale sè stesso.

77.

Coi proprî principî si vogliono tiranneggiare, o vituperare, o nascondere le proprie abitudini: due individui di principî simili, verosimilmente vogliono con essi ancora qualcosa di fondamentalmente diverso.

78.

Chi disprezza sè stesso, apprezza però sempre con questo sè stesso, in quanto spregiatore.

79.

Un'anima che si sa amata, ma non ama essa stessa, tradisce il suo sedimento: il suo fondaccio viene a galla.

80.

Una cosa che si chiarisce cessa di importanza. — Che cosa intendeva quel Dio che consigliava: « conosci te stesso »? Voleva forse dire: « cessa di importare a te stesso! Diventa obbiettivo! » — E Socrate? — e « l'uomo scientifico »?

81.

È terribile morir di sete nel mare. Dovete proprio salare subito la vostra verità, in modo che essa non spenga neppur più la sete?

82.

« Compassione per tutti », sarebbe durezza e tirannia verso di *te*, mio signor vicino!

83.

*L'istinto.* Se la casa brucia, si dimentica perfino il pranzo. — Sì: ma lo si riprende sulla cenere.

84.

La donna impara a odiare a misura che disimpara a incantare.

85.

Le stesse passioni son però diverse di « tempo » nell'uomo e nella donna: per questo uomo e donna non cessano di fraintendersi.

86.

Le donne stesse hanno pur sempre sullo sfondo di tutta la vanità personale il loro disprezzo impersonale — per « la donna ».

87.

*Cuore legato, spirito libero.* Se si lega duramente il proprio cuore e lo si tien prigioniero, si possono dare molte libertà al proprio spirito: l'ho detto già una volta. Ma non mi si crede, supponendo che non lo si sappia già.

88.

Si comincia ad aver sfiducia verso persone molto accorte, se esse divengono impacciate.

89.

Vicende terribili dan da intendere se colui che le vive, non sia qualcosa di terribile.

90.

Individui gravi, malinconici divengono più leggeri e vengono temporaneamente alla loro superficie proprio per mezzo di ciò che pesa ad altri: odio e amore.

91.

Così freddo, così diaccio, che ci si brucian le dita! Ogni mano che lo afferra si spaventa! E appunto per questo tanti lo ritengono ardente.

92.

Chi non ha già una volta, per la sua buona fama, sacrificato sè stesso?

93.

Nella affabilità non vi è odio per gli uomini, ma appunto per questo troppo disprezzo degli uomini.

94.

Maturità dell'uomo: cioè aver ritrovato la serietà che si aveva da bimbi quando si giocava.

95.

Vergognarsi della propria immoralità: ecco un gradino della scala, in cima alla quale ci si vergogna anche della propria moralità.

96.

Si deve prender congedo dalla vita, come Odisseo da Nausicaa, con più benedizione che amore.

97.

Come! Un grand'uomo? Vedo sempre solo l'attore del suo proprio ideale.

98.

Se ammaestriamo la nostra coscienza, essa ci bacia mentre ci morde.

99.

*Il deluso parla.* « Io son stato a sentire l'eco e ho sentito solo lode ».

100.

Davanti a noi stessi noi ci atteggiamo più semplici di quel che siamo: ci riposiamo così dal nostro prossimo.

101.

Oggi uno dotato di conoscenza potrebbe facilmente sentire sè stesso come animalizzazione di Dio.

102.

Scoprire ricambio d'amore dovrebbe propriamente raffreddare l'amante verso l'essere amato. « Come! è tanto modesto da amare perfino te? O tanto stupido? Ovvero, ovvero ».

103.

*Il pericolo nella felicità.* « Ora tutto mi riesce nel modo migliore, ormai io amo ogni destino: chi ha voglia di essere il mio destino? »

104.

Non il loro amore per gli uomini, ma l'impotenza del loro amore per gli uomini impedisce ai cristiani d'oggi di mandarci al rogo.

105.

Allo spirito libero, al « devono della conoscenza », la *pia fraus* è anche più antipatica (contraria alla *sua* « religiosità ») che non l'*impia fraus*. Di qui la sua profonda incomprensione per la chiesa, come si addice al tipo « spirito libero », — come *sua* mancanza di libertà.

106.

Per mezzo della musica le passioni godono sè stesse.

107.

Una volta che è presa la decisione, chiudere le orecchie anche al migliore degli argomenti contrari: segno di carattere forte. Dunque una occasionale volontà di stoltezza.

108.

Non vi sono fenomeni morali, ma solo una interpretazione morale di fenomeni.

109.

Il malfattore molto spesso non è all'altezza della sua azione: egli la impicciolisce e la calunnia.

110.

Gli avvocati di un malfattore sono di rado abbastanza artisti da volgere il bello terribile dell'azione a favore di chi l'ha compiuta.

111.

La nostra vanità è più di tutto difficile da ferire proprio quando è stato ferito il nostro orgoglio.

112.

Per chi si sente predestinato a vedere e non a credere, tutti i fedeli sono troppo chiassoni e insistenti: egli si guarda da essi.

113.

« Vuoi conquistare il suo favore? Mostrati imbarazzato davanti a lui ».

114.

L'enorme attesa nei riguardi dell'amore sessuale e il pudore di questa attesa sciupa fin da bel principio alle donne ogni prospettiva.

115.

Dove non c'è in gioco amore o odio, la donna ha una parte mediocre.

116.

Le grandi epoche della nostra vita sono là dove noi acquistiamo il coraggio di battezzare il nostro male per il meglio di noi stessi.

117.

La volontà di superare una passione è alla fine solo la volontà di un' altra o di parecchie altre passioni.

118.

Vi è una riconoscenza dell'ammirazione; l'ha colui a cui non è ancor venuto in mente che, un giorno, potrebbe essere ammirato anche lui.

119.

La nausea della sporcizia può essere così grande da impedirci di pulirci, di « giustificarci ».

120.

La sensualità precipita spesso il crescere dell'amore, così che la radice rimane debole ed è facile da estirpare.

121.

È una finezza che Dio abbia imparato il greco quando volle diventare scrittore, — e che egli non l'abbia imparato meglio.

122.

Rallegrarsi di una lode è in molti solo una cortesia del cuore — e proprio il contrario di una vanità dello spirito.

123.

Anche il concubinato è stato corrotto: — dal matrimonio.

124.

Chi giubila ancora sul rogo, non trionfa per il dolore ma per il fatto che non sente dolore dove se lo aspettava. Un paragone.

125.

Se dobbiamo cambiare opinione in torno a qualcuno, gli mettiamo duramente in conto lo scomodo che egli così ci arreca.

126.

Un popolo è il giro vizioso della natura per giungere a sei o sette grandi uomini. Già: e poi per svoltare intorno ad essi.

127.

A tutte le vere donne la scienza urta il pudore. In essa hanno il senso che si voglia guardar loro sotto la pelle, — e anche peggio! sotto l'abito e gli ornamenti.

128.

Quanto più è astratta la verità che tu vuoi insegnare, tanto più devi sedurre ad essa i sensi.

129.

Il diavolo ha le sue ampie prospettive per Dio, per cui egli se ne tiene così lontano: — il diavolo cioè come il più antico amico della conoscenza.

130.

Quel che uno è, comincia a rivelarsi se il suo talento vien meno, — se egli cessa di mostrare quel che egli *sa*. Il talento è pure un ornamento; un ornamento è pure un nascondiglio.

131.

I sessi si ingannano uno rispetto all'altro: ciò fa sì che essi onorano ed amano in fondo solo sè stessi (o il loro proprio ideale, per esprimermi più garbatamente). Così l'uomo vuole la donna pacifica, ma appunto la donna è *essenzialmente* non pacifica, come il gatto, per quanto essa si sia esercitata a raggiungere l'apparenza della pace.

132.

Si vien puniti più di tutto per le proprie virtù.

133.

Chi non sa trovare la via al *suo* ideale, vive con più leggerezza e ribalderia dell'uomo senza ideale.

134.

Solo dai sensi viene ogni credibilità, ogni sicurezza di coscienza, ogni apparenza di verità.

135.

Il farisaismo non è una degenerazione dell'uomo buono: una buona parte di esso è piuttosto la condizione di tutto l'esser buono.

136.

Uno cerca chi faccia da levatrice dei suoi pensieri, un altro qualcuno che egli possa assistere: così ha origine una buona conversazione.

137.

Trattando con dotti ed artisti si sbaglia facilmente il calcolo in rapporto inverso: non di rado si trova dietro un dotto singolare un uomo mediocre e dietro un artista mediocre spesso perfino — un uomo molto notevole.

138.

Noi facciamo anche nella veglia come nel sogno: prima inventiamo e creiamo fantasticamente la persona con cui siamo in relazione, e subito dopo ce ne scordiamo.

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

139.

Nella vendetta e nell'amore la donna è più barbarica dell'uomo.

140.

*Consiglio come enigma.* « Perchè il nastro non deva strapparsi, devi prima morderlo ».

141.

Il ventre è la ragione per cui l'uomo non si può tanto facilmente ritenere un Dio.

142.

La frase più castigata che io abbia udito: « Dans le véritable amour c'est l'âme, qui enveloppe le corps ».

143.

Quel che noi facciamo meglio, la nostra vanità vorrebbe che valesse proprio per la cosa per noi più difficile. Per l'origine di tante morali.

144.

Se una donna ha tendenze erudite, di solito c'è qualcosa che non funziona nella sua sessualità. Già la sterilità dispone ad una certa virilità di gusto; l'uomo è cioè, con rispetto parlando, « l'animale sterile ».

145.

Paragonando uomo e donna nel complesso, si può dire: la donna non avrebbe il genio dell'adornamento se non avesse l'istinto della *seconda* parte.

146.

Chi lotta con mostri, stia attento di non diventare così un mostro. E se tu guardi a lungo in un abisso, l'abisso si scorge dentro di te.

147.

Da antiche novelle fiorentine, inoltre — dalla vita: buona femmina e mala femmina vuol bastone. Sacchetti nov. 86.

148.

Sedurre il prossimo a una buona opinione e poi credere con fede a questa opinione del prossimo: chi è pari alle donne in questa gherminella?

149.

Quel che un'epoca sente come male è di solito una battuta intempestiva di quel che una volta fu sentito come buono, — l'atavismo di un ideale più antico.

150.

Intorno all'eroe tutto diventa tragedia, intorno al semidio tutto satira; e intorno al Dio tutto diventa — che? forse « mondo »?

151.

Avere un talento non è abbastanza: si deve anche avere il vostro permesso per questo. Come! amici miei?

152.

« Dove sorge l'albero della conoscenza c'è sempre il paradiso »: così parlano i serpenti più vecchi e più giovani.

153.

Quel che vien fatto per amore, accade sempre al di là del bene e del male.

154.

L'obbiezione, il salto di costa, la gioconda sfiducia, la voglia di canzonare, sono segni di salute: ogni cosa incondizionata fa parte della patologia.

155.

Il senso del tragico diminuisce e cresce colla sensualità.

156.

La follia nei singoli è qualche cosa di raro, — ma in gruppi, partiti, popoli, tempi la regola.

157.

Il pensiero del suicidio è un forte mezzo di consolazione: con esso si superano parecchie cattive notti.

158.

Al nostro istinto più forte, il tiranno in noi, si assoggetta non solo la nostra ragione, ma anche la nostra coscienza.

159.

*Bisogna* scontare, bene e male: ma perchè proprio nella persona che ci ha fatto bene o male?

160.

Non si ama più abbastanza la propria conoscenza, appena la si comunica.

161.

I poeti sono senza pudore rispetto alle loro vicende: essi le sfruttano.

162.

« Quello che è più vicino a noi non è il nostro vicino, ma il vicino di questo » — così pensa ogni popolo.

163.

L'amore mette in luce le qualità alte e nascoste di un amante, — il suo elemento raro, eccezionale: così esso illude facilmente su ciò che in lui è regola.

164.

Gesù disse ai suoi ebrei: « La legge era per dei servi, — amate Dio come lo amo io, come suo figlio! Che importa la morale a noi, figli di Dio? »

165.

*Di fronte ad ogni partito.* Un pastore ha pur sempre bisogno di un montone, — se no all'occasione dev'essere lui stesso montone.

166.

Si mentisce bene con la bocca, ma con la smorfia che si fa con essa, si dice però ancora la verità.

167.

Negli uomini duri l'interiorità è affar di pudore — e qualcosa di prezioso.

168.

Il Cristianesimo ha dato il veleno da bere ad Eros: egli veramente non ne morì, ma degenerò, a vizio.

169.

Parlar molto di sè può anche essere un mezzo di nascondersi.

170.

Nella lode c'è più indiscrezione che nel biasimo.

171.

La compassione in un uomo di conoscenza fa quasi un effetto ridicolo, come delle mani delicate in un ciclope.

172.

Per amore degli uomini si abbraccia talvolta uno a caso (perchè non si possono abbracciare tutti): ma proprio questo non lo si può rivelare a quell'uno...

173.

Non si odia fin che si stima poco, ma solo quando si stima uguale o di più.

174.

O utilitari, anche voi amate ogni *utile* solo come veicolo delle vostre inclinazioni, — anche voi trovate propriamente insopportabile il chiasso delle sue ruote?

175.

Si finisce per amare il proprio appetito e non quel che si appetisce.

176.

La vanità di altri è contro il nostro gusto, solo quando offende la nostra vanità.

177.

A proposito di ciò che è « veridicità », forse finora nessuno è ancor stato abbastanza veritiero.

178.

Agli uomini avveduti non si credono le loro pazzie: che scapito di diritti umani!

179.

Le conseguenze delle nostre azioni ci prendono per la coda, molto indifferenti al fatto che noi intanto ci siamo « migliorati ».

180.

Vi è un' innocenza nella menzogna che è il segno della buona fede in una cosa.

181.

È inumano benedire là dove uno è maledetto.

182.

La confidenza del superiore amareggia, perchè non può venire ricambiata.

183.

« Non che tu mi abbia ingannato, ma che io non ti creda più, è quel che mi turba ».

184.

Vi è una arroganza della bontà, che si comporta come cattiveria.

185.

« Mi dispiace ». — Perchè? — « Non sono fatto per lui ». — Ha mai un individuo risposto così?

## Capo Quinto.

# STORIA NATURALE DELLA MORALE.

## 186.

Il sentimento morale in Europa è altrettanto fine, tardo, molteplice, eccitabile, raffinato, quanto la « scienza della morale » in rapporto con esso è ancora giovane, principiante, goffa e grossolana: contrasto attraente, che talvolta diviene visibile e s'incarna nella persona stessa di un moralista. Già le parole « scienza della morale » son troppo superbe e contro il *buon* gusto rispetto a ciò che esse indicano: il quale buon gusto suole sempre essere una pregustazione di parole più modeste. Si dovrebbe con tutta severità riconoscere *quel* che qui è necessario ancora per molto tempo, quel che ha solo provvisoriamente diritto: e cioè raccogliere il materiale, comprendere e ordinare per concetti un enorme campo di delicati sentimenti di valore e differenziazioni di valore, che vivono, crescono, producono e vanno a fondo, — e, forse, tentativi di rendere evidenti le formazioni che più frequentemente ritornano di questa cristallizzazione vivente, — come preparazione a una *dottrina dei tipi* della morale. Certo: finora non si è stati così modesti. I filosofi tutti insieme appena si occupavano della morale come scienza, pretendevano da sè stessi, con una rigida serietà che fa ridere, qualche cosa di molto più alto, di più presuntuoso, di più solenne: essi volevano la *fondazione* della morale — e ogni filosofo finora ha creduto di aver fondato la morale; ma la morale stessa però passava per « data ». Com'era lontano dal loro pesante orgoglio quel compito di descrivere che pare insignificante, abbandonato alla polvere e alla muffa, sebbene per esso neppure le mani ed i sensi più fini potrebbero essere fini abbastanza! Appunto perchè i filosofi morali conoscevano i fatti morali solo grossolanamente, in un estratto arbitrario, o come abbreviazione casuale, circa come moralità del loro ambiente, della loro classe, della loro chiesa, dello spirito del loro tempo, del loro clima e della loro regione, — appunto perchè riguardo a popoli, tempi, e passato erano male informati e anche poco

curiosi, non riuscirono affatto a vedere i veri e propri problemi della morale: — i quali tutti sorgono solo da un confronto di *molte* morali. In ogni « scienza della morale » finora è *mancato*, per quanto sembri strano, il problema stesso della morale: è mancato il sospetto che qui ci fosse qualcosa di problematico. Quello che i filosofi chiamavano ed esigevavano da sè come « fondazione della morale » era, visto nella luce giusta, solo una forma dotta di buona *fede* nella morale dominante, un nuovo mezzo della sua *espressione*, dunque un dato di fatto entro una determinata moralità, anzi perfino, in fondo, una sorta di negazione che questa morale *si potesse* concepire come problema: — e ad ogni modo, il contrario di una prova, disamina, dubbio, vivisezione, appunto di questa fede! Sentiamo per esempio con che innocenza quasi venerabile, Schopenhauer pone il proprio compito, e facciamo le nostre deduzioni sulla scientificità di una « scienza », i cui ultimi maestri parlano ancora come i bimbi e le vecchie donnette: — « Il principio — egli dice (pag. 137 dei « Problemi fondamentali dell'etica »), il principio sul cui contenuto tutti i moralisti sono *propriamente* d'accordo: « neminem laede, immo omnes, quantum poter, juva » è *propriamente* la proposizione a fondare la quale si affaticano tutti i maestri di morale... il *vero e proprio* fondamento dell'etica, che si cerca da millenni come la pietra filosofale ». La difficoltà di fondare la proposizione citata può certo essere grande — notoriamente anche Schopenhauer non ci è riuscito; — e chi ha sentito una volta a fondo come questa proposizione sia di un cattivo gusto, falso e sentimentale, in un mondo, la cui essenza è « volontà di potenza » — permetta che io gli ricordi che Schopenhauer, sebbene pessimista, *veramente* — suonava il flauto... Ogni giorno, dopo pranzo: si leggano a questo proposito i suoi biografi. E sia chiesto di passata: un pessimista, un negatore di Dio e del mondo, che *fa sosta* davanti alla morale, — che dice di sì e suona il flauto alla morale, alla morale del *laede neminen*: come! è egli propriamente — un pessimista?

## 187.

Facendo ancora astrazione dal valore di affermazioni come: « c'è in noi un imperativo categorico », si può pur sempre chiedere: che cosa indica una tale affermazione di colui che la afferma? Vi sono morali che debbono giustificare il loro fondatore davanti a terzi; altre lo devono tranquillare e rendere soddisfatto di sè; con altre egli vuole mettere in croce ed umiliare sè stesso; con altre egli vuole vendicarsi; con altre nascondersi; con altre trasfigurarsi e porsi al di fuori, in alto e lontano; questa morale serve al suo fondatore per dimenticare, quella per far dimenticare sè o qualcosa di sè; parecchi moralisti vorrebbero esercitare potenza e capriccio creatore sulla umanità; parecchi altri, forse proprio anche Kant, lasciano intendere con la loro morale: « Ciò che vi è di stimabile in me, è che posso ubbidire, — e per voi le cose non *debbono* andare diversamente che per me! ». — Insomma, le morali sono soltanto un *linguaggio convenzionale delle passioni.*

## 188.

Ogni morale è in contrasto col *laisser aller*, una sorta di tirannia contro la « natura », anche contro la « ragione »: ma questo non è ancora un argomento contro di essa, perchè bisognerebbe già decretare, dal punto di vista di una qualunque morale, che ogni sorta di tirannia e di non ragione non è permessa. L'essenziale e l'inestimabile di ogni morale è che essa è una lunga costrizione: per intendere lo stoicismo, o Port-Royal, o il puritanesimo si ricordi la costrizione mediante la quale finora ogni lingua è giunta alla forza e alla libertà, — la costrizione metrica, la tirannide della rima e del ritmo. Quanta fatica si sono dati finora presso ogni popolo i poeti e gli oratori! Non esclusi alcuni scrittori di prosa d'oggi, nel cui orecchio persiste una coscienza inesorabile — « per una pazzia », come dicono gli sciocconi utilitari, che credono così di esser furbi, — « per soggezione a leggi arbitrarie », come dicono gli anarchici, che si illudono così di es-

sere «liberi» anzi liberi spiriti. Ma il fatto meraviglioso si è, che quanto vi è e vi è stato sulla terra di libertà, finezza, ardimento, danza e sicurezza piena di maestria, sia nel pensiero stesso, o nel governo, o nella parola, o nella persuasione, nelle arti come nelle morali, si è svolto solo per via della « tirannide di queste leggi arbitrarie »; e sul serio non è poco verosimile che proprio questo sia « natura » e « naturale » — e *non* già quel *laisser aller!* Ogni artista sa, quanto è lontano dal sentimento del lasciarsi andare il suo stato « più naturale », il libero ordinare, porre, disporre, foggiare nei momenti della « ispirazione », — e con che severità e finezza egli ubbidisce appunto in questo a molteplici leggi che appunto in ragione della loro durezza e determinatezza si ridono di ogni formulazione per via di concetti (anche il concetto più saldo in confronto ha un che di vago, molteplice, equivoco). L'essenziale « nel cielo e sulla terra » è, a quel che pare », per dirlo ancora una volta, che si *ubbidisca* a lungo e in una stessa direzione: da ciò proviene ed è sempre provenuto col tempo qualche cosa, per cui vale la pena di vivere sulla terra, per esempio virtù, arte, musica, danza, ragione, spiritualità, — qualche cosa di illuminante, raffinato, folle e divino. La lunga mancanza di libertà dello spirito, la costrizione sfiduciata entro la comunicabilità dei pensieri, la disciplina che il pensatore si è imposta, di pensare entro un binario di chiesa e di corte, o su presupposti aristotelici, la lunga volontà spirituale di interpretare tutto ciò che accade secondo uno schema cristiano, e di riscoprire il Dio cristiano e di giustificarlo in ogni caso, — tutto questo che di violento, arbitrario, duro, spaventoso, antirazionale, si è presentato come mezzo, per cui nello spirito europeo è stata educata la sua forza, la sua sfacciata curiosità, la sua fine mobilità: ammettendo che in ciò una quantità altrettanto insostituibile di forza e di spirito abbia dovuto venire oppressa, soffocata, e rovinata (perchè qui come dovunque « la natura » si mostra com'è, in tutta la sua grandiosità prodiga e *indifferente*, che irrita, ma è aristocratica). Che per dei millenni i pensatori europei abbiano pensato solo per dimostrare qualche cosa — oggi viceversa per noi è sospetto ogni pensatore

che « vuole dimostrare qualche cosa », — che per essi fosse già sempre fisso fin da principio quel che *doveva* presentarsi come risultato della loro più severa riflessione, press'a poco come una volta nella astrologia asiatica, o come ancora oggi, nella interpretazione cristiano-morale delle vicende personali più prossime « in onore di Dio » e « per la salute dell'anima »: — questa tirannia e questo arbitrio, questa severa e grandiosa stoltezza ha *allevato* lo spirito; la schiavitù è, a quanto pare, nel senso più grossolano e nel più fine, il mezzo indispensabile anche della educazione e disciplina spirituale. Si può considerare ogni morale in questo senso: è « la natura » in essa, quella che insegna ad odiare il *laisser aller*, la troppo grande libertà, e fa germinare il bisogno di orizzonti limitati, di compiti prossimi, — quella che insegna la *restrizione della prospettiva*, e quindi in certo senso la stupidaggine, come una condizione di vita e di crescita. « Tu devi ubbidire a qualcuno ed a lungo: *se no*, vai a fondo e perdi l'ultima stima verso te stesso » — questo mi pare sia l'imperativo morale della natura, che certo non è nè «categorico», come pretendeva il vecchio Kant (onde il « se no »), — nè si rivolge al singolo (che cosa le importa il singolo?), ma bensì a popoli, razze, epoche, classi, ma più di tutto all'intero animale « uomo », all'uomo.

## 189.

Le razze lavoratrici trovano grande disagio a sopportare l'ozio: fu un capolavoro dell'istinto *inglese* santificare e annoiare la domenica in modo, che l'inglese, senza accorgersene, torna in essa a sentire desiderio del suo lavoro della settimana: — come una sorta di *digiuno* abilmente inventato e abilmente inserito, quale anche si trova in abbondanza nel mondo antico (sebbene, com'è naturale per popoli meridionali, non proprio in vista di lavoro). Ci debbono essere digiuni di molte specie; e dovunque dominano impulsi e abitudini potenti, i legislatori devono badare a inserire dei giorni intercalari, in cui questo istinto vien posto in catene e si torna a imparare a patir la fame. Da un punto di vista su-

periore, intere razze ed epoche, se si presentano dotate di un qualche fanatismo morale, appaiono come tali epoche intercalari di costrizione e di digiuno, durante le quali un istinto può appiattarsi e abbassarsi, ma impara anche a *purificarsi* e *acuirsi;* anche singole sette filosofiche (per es. lo Stoa nel centro della cultura ellenistica e della sua aria carica di profumi afrodisiaci e divenuta lussuriosa) permettono una simile interpretazione. Così è dato anche un cenno a spiegazione di quel paradosso, per cui proprio nel periodo cristiano dell'Europa e in genere solo sotto il giogo dei giudizi di valore cristiani, l'istinto sessuale si è sublimato fino all'amore (amour-passion).

## 190.

Vi è qualche cosa nella morale di Platone che non appartiene propriamente a Platone, ma si trova solo nella sua filosofia, si potrebbe dire, nonostante Platone: cioè il socratismo, per cui egli propriamente era troppo aristocratico. « Nessuno vuol far male a sè stesso, quindi ogni cosa cattiva accade senza che si voglia. Poichè il cattivo fa danno a sè stesso: egli non lo farebbe, se sapesse che il cattivo è cattivo. Quindi il cattivo è cattivo solo per errore; se gli si toglie il suo errore, lo si rende necessariamente buono ». Questa sorta di deduzione puzza di *plebe,* che nell'agir male coglie solo le conseguenze infauste e propriamente giudica « è *stupido* agir male »; mentre senz'altro prende come identici « buono» e « utile e gradevole ». In ogni utilitarismo si può a priori indovinare questa stessa origine e dar retta al proprio naso: ci si sbaglierà di rado. Platone ha fatto di tutto per inserire colla sua interpretazione qualcosa di fine e di aristocratico nella proposizione del suo maestro, prima di tutto sè stesso, — egli, il più temerario di tutti gli interpreti, che prese su dalla strada tutto Socrate, solo come un tema popolare e una canzone popolare, per variarlo all'infinito e all'impossibile: cioè in tutte le sue proprie maschere e molteplicità. Parlando da burla e per di più omericamente: che cos'è il Socrate platonico se non

πρόσθε Πλάτων ὄπιθέν τε Πλάτων, μέσση τε Χίμαιρα.

## 191.

L'antico problema teologico di « fede » e « sapere » — o, più chiaramente, di istinto e ragione — dunque il problema, se in vista della valutazione delle cose l'istinto meriti più autorità della ragionevolezza, che vuole che si valuti e si agisca secondo principî, secondo un « perchè », cioè secondo finalità e utilità, — è sempre l'antico problema morale, quale si presentò per la prima volta nella persona di Socrate e scisse gli spiriti già molto prima del Cristianesimo. Socrate stesso col gusto del suo talento — talento di dialettico superiore — si era subito messo dalla parte della ragione; e in verità che altro fece in tutta la sua vita, se non ridere della sgraziata inettitudine dei suoi aristocratici ateniesi che erano gente di istinto, come tutta la gente aristocratica, e non riuscivano mai a dar spiegazione sufficiente delle ragioni del loro agire? Ma da ultimo, in segreto, egli rise anche di sè stesso: trovò in sè al cospetto della sua coscienza più fine e del proprio tribunale la stessa difficoltà e incapacità. Ma a che serve, si persuase, liberarsi *per questo* dagli istinti? Bisogna aiutare essi e *anche* la ragione a raggiungere il giusto — bisogna seguire gli istinti, ma persuadere la ragione ad aiutarli con buoni principî. Questa fu la vera *falsità* di quel grande ironista pieno di mistero; egli portò la sua coscienza a dichiararsi soddisfatta di una sorta di autoinganno: in fondo egli aveva intravvisto l'irrazionale nel giudizio morale. Platone, più innocente in tali cose e senza la scaltrezza del plebeo, volle dimostrare a sè stesso, applicando tutta la forza — la massima forza che finora un filosofo avesse avuto da applicare! — che la ragione e l'istinto concorrono da sè ad una meta, al bene, a « Dio », e dopo Platone tutti i teologi e filosofi sono sulla stessa via, — cioè, nel campo della morale finora ha vinto l'istinto o, come lo chiamano i cristiani, « la fede », o, come lo chiamo io, « il gregge ». Veramente si dovrebbe fare eccezione per Descartes, il padre del razionalismo (e, per conseguenza, il nonno della Rivoluzione) che riconobbe autorità soltanto alla ragione: ma la ragione è solo un istrumento e Descartes era superficiale.

## 192.

Chi ha seguito la storia di una singola scienza, trova nel suo svolgimento un filo conduttore a intendere in quella i processi più antichi e più comuni di ogni « sapere e conoscere »: in quello come in questo si sono dapprima sviluppate le ipotesi precipitate, le fantasie, la buona stupida volontà di «fede», la mancanza di sfiducia e di pazienza, — i nostri sensi imparano tardi e non imparano mai del tutto ad essere organi fini, fedeli e avveduti della conoscenza. Per il nostro occhio è più comodo riprodurre, a una data occasione, una immagine già più volte prodotta, che conservare ciò che vi è di singolare e di nuovo in una impressione: quest'ultima cosa esige più forza, più «moralità». Sentire qualcosa di nuovo è penoso e difficile per l'orecchio; una musica straniera noi la sentiamo male. Senza volerlo, nell'ascoltare un'altra lingua, noi tentiamo di foggiare i suoni che sentiamo in parole, che ci suonino più consuete e famigliari: così, per es., i tedeschi si foggiarono una volta dalla parola « arcubalista » la parola « Armbrust ». Il nuovo trova ostili e restii anche i nostri sensi; e in genere già nei processi « più semplici » della sensualità dominano le passioni come paura, amore, odio, comprese le passioni passive della pigrizia. Come un lettore oggi non legge tutte insieme le singole parole (o anche sillabe) di una pagina — piuttosto egli di venti parole ne sceglie a caso press'a poco cinque e « indovina » il senso che si può supporre abbiano queste cinque parole, — così noi non vediamo con precisione e completezza un albero quanto a foglie, rami, colore e figura; ci riesce tanto più facile rappresentarci fantasticamente un press'a poco dell'albero. Anche nelle vicende più singolari facciamo ancora così: ci immaginiamo la maggior parte della vicenda e non possiamo costringerci ad alcun avvenimento se *non* come « inventori ». Tutto ciò significa: siamo fondamentalmente e da tempo — *abituati a mentire*. O, per dirla più virtuosamente ed ipocritamente, insomma in modo più gradevole: siamo molto più artisti che non sappiamo. — In un dialogo vivace vedo spesso il volto della persona con cui parlo così chiaramente e finemente deter-

minato davanti a me, a seconda del pensiero che essa esprime, o che credo di aver suscitato in lei, che questo grado di chiarezza va molto oltre la *forza* della mia facoltà visiva; la finezza del gioco dei muscoli e della espressione degli occhi *deve* quindi essere aggiunta dalla mia fantasia. È verosimile che la persona facesse tutt'altro viso o addirittura non ne facesse nessuno.

193.

*Quidquid luce fuit, tenebris agit*: ma anche viceversa. Quel che noi viviamo nel sogno, presupponendo che si verifichi spesso, finisce per far parte della economia generale della nostra anima come qualunque cosa «realmente» vissuta: per mezzo di esso siamo più ricchi o più poveri, abbiamo un bisogno di più o di meno, e infine a giorno chiaro e anche nei momenti più sereni del nostro spirito desto, veniamo un poco guidati dalle consuetudini dei nostri sogni. Posto che uno abbia spesso volato in sogno e alla fine, appena sogna, divenga cosciente di una forza e di un'arte di volare come di un suo privilegio, e anche come della sua felicità più propria e invidiabile, un individuo tale che crede di poter realizzare col più lieve degli impulsi ogni sorta di archi e di angoli, che conosce il sentimento di una certa divina leggerezza, un « verso l'alto » senza tensione e costrizione, un « verso il basso » senza diminuzione e abbassamento — senza *gravità!* — come un individuo, con tali esperienze di sogno e consuetudini di sogno, non dovrebbe alla fine anche a giorno chiaro trovare diversamente colorata e determinata la parola « felicità »? Come non dovrebbe aspirare *diversamente* alla felicità? « Slancio », quale viene descritto dai poeti, deve riuscirgli, in confronto di quel « volo », già troppo terreno, muscolare, violento, già troppo « pesante ».

194.

La differenza degli uomini non si mostra solo nella differenza delle loro tavole di valori, cioè nel fatto che essi ri-

tengono degni di aspirazione beni diversi e sono anche discordi sul più e il meno del valore, sulla gerarchia dei beni comunemente riconosciuti: — essa si mostra ancor più in ciò che per essi vale come realmente *avere* e *possedere* un bene. Riguardo ad una donna, per es., per il più modesto già il disporre del corpo e il godimento sessuale è un segno sufficiente e soddisfacente dell'avere, del possedere; un altro, con la sua sete di possesso, più sospettoso ed esigente vede il punto interrogativo, l'elemento solo apparente di un tale modo di avere, e vuole prove più sottili, prima di tutto per sapere se la donna non solo gli si dà, ma anche lascia per lui ciò che essa ha o vorrebbe avere: — solo così essa gli vale come « posseduta ». Ma un terzo anche così non ha ancora esaurito al sua sfiducia e la sua volontà di avere. Egli si chiede se la donna, lasciando tutto per lui, non lo faccia per un fantasma di lui: egli vuole prima essere conosciuto a fondo, anzi, nei suoi abissi, per potere in genere venire amato, egli osa farsi indovinare. Egli sente l'amata completamente in suo possesso, solo quando essa non s'inganna più a suo riguardo, quando essa lo ama tanto per la sua diabolicità e nascosta insaziabilità, quanto per la sua bontà, pazienza e spiritualità. Uno vorrebbe possedere un popolo: e a questo scopo si addicono tutte le arti superiori di un Cagliostro e di un Catilina. Un altro, per una più fine sete di possesso, dice a sè stesso « non si può ingannare, se si vuol possedere », — egli è irritato e impaziente a pensare che una maschera di lui comanda al cuore del popolo: « dunque io mi debbo *far* conoscere, e prima di tutto debbo conoscermi! » Fra persone benefiche e soccorrevoli si presenta quasi regolarmente quella goffa astuzia prima che foggia colui che bisogna soccorrere: come se, per es., egli « meritasse » aiuto, richiedesse proprio il *loro aiuto* e per il soccorso fosse per mostrarsi loro profondamente riconoscente, attaccato, devoto, — con queste fantasie essi dispongono del fabbisogno come di un possesso, essendo essi benefici e soccorrevoli in genere per un bisogno di possesso. Si trova che essi divengono gelosi, se si incrociano o se si precedono nell'aiutare. I genitori fanno senza volerlo dei figli qualcosa di simile a loro — essi chiamano ciò « edu-

cazione », nessuna madre nel fondo del suo cuore dubita di avere generato col figlio un possesso suo, nessun padre confuta a sè stesso il diritto di assoggettarlo ai *suoi* concetti e alle sue valutazioni. Anzi, una volta pareva naturale ai padri di disporre a piacimento della vita e della morte dei nuovi nati (come presso gli antichi tedeschi). E così come il padre, ancor oggi il maestro, la classe, il sacerdote, il principe vedono in ogni nuovo individuo una sicura occasione di nuovo possesso. Donde ne segue...

195.

Gli ebrei — un popolo « nato alla schiavitù », come dicono Tacito e tutto il mondo antico, « il popolo eletto tra tutti i popoli », come essi stessi dicono e credono, — gli ebrei hanno compiuto il miracolo del capovolgimento dei valori, grazie al quale la vita sulla terra ha per un paio di millenni acquistato un pregio nuovo e pericoloso. I loro profeti hanno fuso in uno « ricco », « empio », « violento », « sensuale » e coniata per la prima volta la parola « mondo » in senso vergognoso. In questo capovolgimento dei valori (di cui fa parte anche l'uso della parola « povero », come sinonimo di « santo » e « caro ») sta l'importanza del popolo ebraico: con esso comincia *la ribellione degli schiavi nella morale.*

196.

Vi sono da scoprire innumerevoli corpi oscuri accanto al sole, — corpi che non vedremo mai. Ciò è, detto fra noi, una metafora; e uno psicologo morale legge tutta la scrittura delle stelle solo come linguaggio metaforico convenzionale con cui molto si può tacere.

197.

Si fraintendono completamente l'animale di rapina e l'uomo di rapina (per es. Cesare Borgia), si fraintende la « natura », finchè si cerca ancora una malattia in fondo a questi sanissimi farabutti: mostri e prodotti tropicali, o addirittura

un « inferno » innato in essi —: come hanno fatto finora quasi tutti i moralisti. Sembra che ci sia nei moralisti un odio per la foresta vergine e per i tropici. E che « l'uomo tropicale » debba venire ad ogni costo screditato, sia come malattia e degenerazione dell'uomo, sia come proprio inferno e auto-martirio. Ma perchè? A favore delle « zone temperate »? A favore degli uomini temperati? Dei « morali »? Dei mediocri? — Questo per il capitolo « morale come paura ».

198.

Tutte queste morali che si rivolgono all'individuo singolo allo scopo della sua « felicità », come si suole chiamarla, — non sono altro che proposte di condotta in rapporto col grado di *pericolosità*, in cui la persona singola vive con sè stessa; ricette contro le sue passioni, le sue tendenze buone e cattive, in quanto esse hanno volontà di potenza e vorrebbero dominare; grandi e piccole avvedutezze e artifici pieni del tanfo di vecchi rimedi casalinghi e saggezza di donnette: tutti insieme barocchi nella forma e irragionevoli — perchè si rivolgono a « tutti », perchè generalizzano dove non si può generalizzare —, esprimendosi tutti incondizionatamente, tutti non conditi solo di un grano di sale, ma piuttosto sopportabili e talvolta perfino seducenti, solo quando imparano ad avere un profumo più drogato e pericoloso, il profumo specialmente « dell'altro mondo »: tutto questo, misurato intellettualmente, ha poco valore e non è niente affatto « scienza » e tanto meno « saggezza », ma, per dirlo ancora una volta, per dirlo tre volte, intelligenza, intelligenza, intelligenza, mista di stupidaggine, stupidaggine, stupidaggine, — sia quella indifferenza e freddezza di statua verso la ardente pazzia delle passioni, che gli stoici raccomandavano e iniettavano; o anche quel non ridere più e non piangere più di Spinoza, la sua così ingenuamente raccomandata distruzione delle passioni per mezzo di analisi e vivisezione di esse; o quell'abbassamento delle passioni ad una mediocrità che non faccia male, in cui esse possono essere appagate, l'aristotelismo della morale; anche morale come godimento delle pas-

sioni in un intenzionale assottigliamento e spiritualizzazione per via del simbolismo dell'arte, per es., come musica, o come amore a Dio, e all'uomo per amore di Dio — perchè nella religione le passioni tornano ad avere diritto di cittadinanza, presupposto che...; infine anche quella dedizione conciliante e capricciosa alle passioni, quale l'hanno insegnata Hafis e Goethe, quell'ardito lasciar andare le briglie, quella spirituale e corporea *licentia morum*, nel caso eccezionale di vecchi savi originali e ubriaconi, in cui essa « sia ormai poco pericolosa ». Anche questo per il capitolo « morale come paura ».

199.

In quanto in tutti i tempi, fin che ci sono uomini, ci sono stati anche greggi di uomini (associazioni di sessi, corporazioni, stirpi, popoli, stati, chiese) e sempre molti ubbidienti in rapporto col piccolo numero dei comandanti, — considerato dunque il fatto, che finora l'ubbidienza è stata nel modo migliore e più durevole esercitata e insegnata fra gli uomini, si può naturalmente presupporre che nella media ora in ognuno sia innato il bisogno di essa come una sorta di *coscienza formale*, che comanda: « Tu devi fare incondizionatamente qualche cosa, tralasciare incondizionatamente qualche cosa ». Insomma, « tu devi ». Questo bisogno cerca di saziarsi e di riempire la sua forma con un contenuto; per questo, a seconda della sua forza, impazienza e tensione, esso dà di piglio e accetta con poca schifiltosità, da quell'appetito grossolano che è, tutto ciò che gli viene gridato all'orecchio, da qualcuno che comanda — genitori, maestri, leggi, pregiudizi di classe, opinioni pubbliche —. La singolare limitatezza dello sviluppo umano, il suo indugiare, la sua lentezza spesso retrograda e all'indietro si fonda sul fatto che l'istinto di gregge dell'ubbidienza viene ottimamente tramandato in eredità a spese dell'arte di comandare. Una volta che si pensi questo istinto giunto fino alle sue estreme intemperanze, alla fine vengono addirittura a mancare i comandanti e gli indipendenti; o dentro di sè essi soffrono di rimorsi e hanno bisogno di foggiarsi un'illusione per poter comandare: proprio come se anch'essi

non facessero che ubbidire. Questa condizione sussiste oggi di fatto in Europa: io la chiamo l'ipocrisia morale di coloro che comandano. Essi non sanno difendersi dai loro rimorsi, altro che atteggiandosi ad esecutori di comandi più antichi o più alti (degli antenati, della costituzione, del diritto, delle leggi, o perfino di Dio) o prendendo a prestito dal modo di pensare del gregge massime di gregge, per es. come « primi servitori del loro popolo », o « strumenti del bene comune ». D'altra parte, oggi l'uomo di gregge in Europa si dà l'aria di essere l'unico tipo lecito di uomo, e celebra come le virtù vere e proprie dell'umanità le proprie qualità: quindi senso comune, benevolenza, riguardo, diligenza, temperanza, modestia, indulgenza, compassione. Ma per i casi in cui non si crede di poter fare a meno di guide e di capi del gregge, oggi si fanno tentativi su tentativi per sostituire i veri e propri capi sommando intelligenti uomini di greggè: questa origine hanno per esempio tutte le costituzioni rappresentative. Che benessere, che liberazione da un gravame che diveniva insopportabile sia, nonostante tuttò ciò, l'apparizione di uno che comandi incondizionatamente per questi europei di gregge, l'ha testimoniato grandiosamente da ultimo l'effetto che fece l'apparire di Napoleone: — la storia dell'effetto di Napoleone è per così dire la storia della fortuna superiore, a cui è giunto tutto questo secolo nei suoi individui e momenti più preziosi.

200.

L'individuo di un'epoca di dissolvimento che mette a soqquadro le razze, il quale come tale ha in corpo l'eredità di un'origine molteplice, cioè impulsi e misure di valore opposti e spesso non soltanto opposti, che lottano fra loro e di rado si acquietano, — un tale individuo di culture tarde e di luci rotte, sarà in media un debole: la sua aspirazione più fondamentale è che una volta abbia a finire la guerra che è egli stesso; la felicità gli appare, d'accordo con una medicina e un modo di pensare calmanti (per es. epicurei o cristiani) principalmente come la felicità del riposo, del rimanere indisturbati, della sazietà, della unità finale, come « sabato dei

sabati », per parlare col santo retore Agostino, che era egli stesso uno di questi individui. — Ma se l'opposizione e la guerra in una tale natura agiscono come una attrattiva e un sollecito di vita *di più*, — e se, d'altra parte, ai suoi potenti implacabili impulsi si aggiungono per eredità ed educazione anche la vera e propria maestria e raffinatezza nel far guerra a sè stessi, quindi il dominio di sè e l'auto-inganno, allora sorgono quegli individui incantevoli, inafferrabili e impensabili, quegli enigmatici predestinati alla vittoria e alla seduzione, di cui sono la più bella espressione Alcibiade e Cesare (— a cui vorrei aggiungere quel *primo* europeo di mio gusto, che fu l'Hohenstaufen Federico II —), e fra gli artisti forse Leonardo da Vinci. Essi appaiono precisamente negli stessi periodi, in cui si presenta alla ribalta colla sua aspirazione alla quiete quel tipo più debole: entrambi i tipi sono collegati e provengono dalle stesse cause.

## 201.

Fin che l'utilità, che domina nei giudizi morali di valore, è solo l'utilità del gregge, fin che lo sguardo è solo rivolto alla conservazione della comunità, e l'immorale viene cercato precisamente ed esclusivamente in ciò che pare pericoloso alla sussistenza della comunità, non ci può ancora essere una « morale dell' amor del prossimo ». Supponendo che anche lì si trovi già un piccolo esercizio continuo di riguardo, compassione, equità, mitezza, reciprocità di aiuto, supponendo che anche in questo stato della società siano già attivi tutti quegli impulsi, che più tardi vengono indicati con nomi onorevoli, come « virtù » — e coincidono quasi esclusivamente col concetto di « moralità », in quel periodo essi non entrano ancora nel campo delle valutazioni morali — essi sono ancora *extra-morali*. Un'azione compassionevole per es. nell'epoca migliore di Roma non si chiama nè buona nè cattiva, nè morale, nè immorale; e se anche essa viene lodata, con questa lode si accompagna ancora magnificamente una sorta di sdegnosa disistima, appena essa venga parago-

nata ad un'azione che serva al benessere del tutto, della *res publica*. Infine, « l'amore del prossimo » è sempre qualcosa di accessorio, in parte convenzionale e arbitrariamente apparente rispetto alla *paura del prossimo*. Una volta che la compagine della società appare fissata nel suo insieme e difesa da pericoli esterni, è questa paura del prossimo quella che torna a procurare nuove prospettive alla valutazione morale. Certi istinti forti e pericolosi, come l'intraprendenza, l'arditezza, il desiderio di vendetta, la simulazione, l'istinto di rapina, l'avidità di dominio, che finora dovevano non solo venire onorati in un senso di utilità generale — sotto altri nomi, si sa, da quelli che ho scelti io qui, — ma anche allevati e coltivati (perchè nel pericolo del tutto si aveva bisogno continuamente di loro) contro i nemici del tutto, ormai vengono sentiti doppiamente forti nella loro pericolosità — ora che mancano i canali di scarico per loro — e a poco a poco vengono stigmatizzati come immorali e dati in pasto alla calunnia. Ora gli impulsi e le inclinazioni contrarie salgono ad onori morali; l'istinto di gregge tira passo passo le sue conseguenze. La prospettiva morale ora è quanto o quanto poco di generalmente pericoloso, di pericoloso per l'uguaglianza, ci sia in una opinione, in una condizione e in una passione, in una volontà, in una facoltà: anche qui la paura torna ad essere madre della morale. Il senso egoistico della comunità naufraga contro gli impulsi più alti e forti, se essi, prorompendo appassionatamente, portano il singolo lontano ed in alto, al di là e al di sopra della media e del basso fondo della coscienza del gregge, la sua fede in sè, per dir così la sua spina dorsale, si spezza: per conseguenza appunto questi impulsi saranno più che mai marchiati e calunniati. L'alta spiritualità indipendente, la volontà di star da solo, la grande ragione, vengono già sentiti come pericolo; tutto ciò che eleva il singolo al di sopra del gregge e fa paura al prossimo, si chiama d'ora in poi *malvagio;* lo stato d'animo equo, modesto, ordinato, equilibrato, la *mediocrità* degli appetiti, acquista fama e onore morale. Infine in condizioni molto pacifiche, manca sempre più l'occasione e la necessità di educare il proprio sentimento alla severità e alla durezza; ed

ora ogni severità, anche nella giustizia, comincia a turbare le coscienze; una aristocrazia e auto-responsabilità elevate e dure offendono quasi e destano sfiducia; « l'agnello », anzi piuttosto « la pecora », crescono di stima. Vi è un punto di infrollimento e intenerimento malato nella storia della società, in cui essa stessa prende le parti di chi la danneggia, del *malfattore*, e veramente in modo serio e sincero. Punire: ciò le sembra in qualche modo ingiusto, — certo è che la rappresentazione « punizione » e « dover punire » le fa male, le fa paura. « Non basta renderlo non *pericoloso?* A che scopo ancora punire? il punire stesso è spaventoso! ». Con questa domanda la morale di gregge, la morale della paurosità, trae la sua ultima conseguenza. Posto che si potesse in genere togliere di mezzo il pericolo, la ragione del timore, si sarebbe tolta di mezzo anche questa morale: essa non sarebbe più necessaria, essa non *si riterrebbe* più necessaria! Chi esamina la coscienza dell'europeo d'oggi, avrà da tirare da mille pieghe e latebre morali sempre lo stesso imperativo, l'imperativo della paurosità di gregge: « Noi vogliamo che una buona volta *non ci sia più nulla da temere!* ». Una buona volta — la volontà e la via *in questa direzione* oggi in Europa si chiama dappertutto il « progresso ».

202.

Torniamo subito a dire quello che abbiamo già detto cento volte: perchè oggi le orecchie non sono condiscendenti a tali verità — alle *nostre* verità. — Sappiamo già abbastanza, quanto suoni offensivo che uno calcoli in genere senza cerimonie e senza metafore l'uomo un animale; ma a noi verrà quasi ascritto a *colpa* di usare appunto riguardo agli uomini « dalle idee moderne » le espressioni « gregge », « istinti di gregge » e simili. Ma che vale? Non possiamo fare altrimenti: perchè appunto in ciò consiste il nostro nuovo modo di vedere. Abbiamo trovato che in tutti i principali giudizi morali l'Europa, compresi i paesi in cui domina l'influsso dell'Europa, è diventata unanime: evidentemente in Europa si *sa* quello che Socrate stimava di non sapere, e che una volta

l'antico serpente famoso promise d'insegnare: — oggi si « sa » che cosa è bene e che cosa è male. Ora deve suonar duro ed essere sgradito udire che noi continuiamo ad insistere: ciò che qui crede di sapere, ciò che qui esalta sè stesso colla sua lode e col suo biasimo, approva sè stesso, è l'istinto dell'uomo animale di gregge: il quale è giunto e giunge sempre più a farsi una strada, a prevalere, a predominare su altri istinti, secondo quell'accostamento e assimilazione fisiologica crescente, di cui è sintomo. *Morale oggi in Europa è morale di animali di gregge*: — dunque soltanto, secondo il nostro modo di comprenere le cose, una sorta di morale umana, accanto alla quale, prima della quale, dopo la quale, sono, o *dovrebbero essere*, possibili molte altre morali più di tutto *più alte*. Contro una tale « possibilità », contro un tale « dovrebbero » questa morale si difende però con tutte le sue forze: essa dice ostinatamente e inesorabilmente: « Io sono la morale in sè, e nulla fuori di me è morale! » — anzi, coll'aiuto di una religione che andava a genio e lusingava i più sublimi appetiti degli animali di gregge, si è giunti al punto, che noi stessi nelle istituzioni politiche e sociali troviamo una espressione sempre più visibile di questa morale: il movimento *democratico* costituisce l'eredità di quello cristiano. Ma che il suo « tempo » sia ancora troppo lento e addormentato per i più impazienti, per i malati e i cronici di detto istinto, ne fa testimonianza l'ululato sempre più folle, il sempre più scoperto ringhiare dei cani anarchici, che ora s'aggirano per i viottoli della cultura europea: apparentemente in contraddizione coi democratici e gli ideologi della rivoluzione pacificamente laboriosi, e anche più coi balordi filosofastri e sognatori di fratellanze, che si chiamano socialisti e vogliono « la società libera », ma in verità sono d'accordo con tutti coloro nella ostilità fondata e istintiva contro ogni altra forma di società che non sia quella del gregge *autonomo* (fino a respingere perfino i concetti « signore » e « servo » — *ni Dieu ni maître* — dice una formula socialista —); d'accordo nella tenace resistenza ad ogni esigenza particolare, ad ogni diritto e privilegio particolare (cioè, in fondo, ad *ogni* diritto: perchè allora, se tutti sono uguali, nessuno ha più bi-

sogno di « diritti »); d'accordo nella diffidenza verso la giustizia punitrice (come essa fosse una violenza contro i più deboli, un'ingiustizia contro la *conseguenza necessaria* di tutte le società anteriori); ma così pure d'accordo nella religione della compassione, nel compatimento, dovunque si sente, si vive, si soffre (fin giù all'animale, fin su a « Dio »: — l'esagerazione di una « compassione per Dio » appartiene a un'epoca democratica —); d'accordo tutti insieme nell'urlo e nell'impazienza della compassione, nell'odio mortale per il dolore in genere, nella incapacità quasi femminea di potervi rimanere spettatori, di poter *lasciar* soffrire; d'accordo nell'offuscamento e intenerimento involontario, sotto cui l'Europa sembra minacciata da un nuovo buddismo; d'accordo nella fede nella morale della compassione *comune*, come se essa fosse la morale in sè, come il culmine, il culmine *raggiunto* dell'uomo, l'unica speranza dell'avvenire, il conforto dei presenti, la grande remissione d'ogni colpa passata: — d'accordo tutti insieme nella fede nella comunanza come *liberatrice*, dunque nel gregge, in « sè »...

## 203.

Noi che siamo di un'altra fede, — noi, per cui il movimento democratico non è solo una forma decadente di organizzazione politica, ma una forma di decadimento e cioè di impiccolimento dell'individuo, come mediocrizzazione e abbassamento del suo valore: *noi* a che ci dobbiamo attaccare con le nostre speranze? *A nuovi filosofi*, non c'è altro; a spiriti abbastanza forti e spontanei, da dare la spinta a valutazioni opposte, e capovolgere « valori eterni »; a messi, a uomini dell'avvenire, che nel presente annodino il nodo forzato che costringa la volontà di millenni a vie *nuove*. Insegnare all'uomo l'avvenire dell'uomo come sua *volontà*, come dipendente da una volontà umana e apparecchiare grandi ardimenti e tentativi universali di disciplina e di educazinne, per por fine così a quello spavenetoso dominio della stoltezza e del caso, che finora si è chiamato « storia » — la stoltezza della « maggioranza » ne è solo la forma ultima: — per que-

sto sarà una volta necessaria una nuova sorta di filosofi e di reggitori, al confronto dei quali quanto vi è stato sulla terra di spiriti misteriosi, temibili e benevoli appaia pallido e nano. L'immagine di tali condottieri, ecco ciò che sta davanti ai *nostri* occhi: — posso dirlo ad alta voce, o spiriti liberi? le circostanze che si dovrebbero in parte creare, in parte utilizzare perchè essi sorgano; le vie e le prove probabili, per cui un'anima potrebbe salire a tale altezza e potenza, da provare la *costrizione* a questi compiti; un capovolgimento dei valori, sotto la cui nuova pressione e sotto il cui martello una coscienza potrebbe essere foggiata, un cuore mutato in bronzo, così da poter portare il peso di una tale responsabilità; d'altra parte la necessità di tali condottieri, il pericolo terribile che essi possano mancare, o non riuscire, o degenerare — son queste le *nostre* vere preoccupazioni e rabbuiamenti, lo sapete, spiriti liberi? Son questi i pensieri e le tempeste gravi e lontane che passano sul cielo della *nostra* vita. Vi sono pochi dolori così gravi, come quello di aver una volta visto, intuito, sentito come un uomo straordinario è uscito dalla sua via, degenerando: ma chi ha il raro occhio per il pericolo generale che « l'uomo » stesso *degeneri*, chi, come noi, ha riconosciuto la casualità enorme che finora ha giocato il suo gioco nei riguardi dell'avvenire dell'uomo, — un gioco a cui non ha giocato la mano e neppure un « dito di Dio »! — chi indovina la calamità che si cela nella sciocca beata fiduciosità delle « idee moderne » e anche più in tutta la morale cristiano-europea, soffre di un'ansia, a cui non se ne può paragonare altra, — poichè egli coglie con uno sguardo tutto ciò che *nell'uomo si dovrebbe ancora educare*, raccogliendo e potenziando favorevolmente forze e compiti, sa con tutta la scienza della sua coscienza, come l'uomo è ancora inesaurito per le più grandi possibilità, e quanto spesso già il tipo uomo si sia trovato a decisioni misteriose e davanti a vie nuove: — sa anche meglio, per proprio dolorosissimo ricordo, contro che miserevoli cose un divenire di altissimo tipo di solito si è finora spezzato, rotto, è decaduto, è divenuto miserevole. *Tutta la degenerazione dell'uomo*, giù fino a quello che oggi appare a quei balordi e teste superficiali dei socialisti il loro

« uomo dell'avvenire », il loro ideale! — questa degenerazione e impiccolimento dell'uomo a perfetto animale di gregge (o, come dicono loro, a individuo di « libera società »), questo imbestialimento dell'uomo ad animale nano di uguali diritti ed esigenze è senza dubbio *possibile!* Chi ha una volta pensato fino all'estremo questa possibilità, conosce una nausea di più di tutti gli altri uomini, — e forse anche un nuovo *compito!*

## Capo Sesto.

# NOI DOTTI.

Correndo il rischio che anche qui il moralizzare finisca col passare per quel che è sempre stato — e cioè un coraggioso *montrer ses plaies*, come dice Balzac, — vorrei osare di oppormi ad uno spostamento di grado sconveniente e dannoso, che oggi affatto impercettibilmente e quasi a coscienza tranquilla minaccia di fissarsi fra scienza e filosofia. Voglio dire che bisogna avere per *esperienza* propria — esperienza significa, mi pare, sempre cattiva esperienza — un diritto di dire la propria a proposito di questo problema superiore del grado: per non parlare come i ciechi del colore, o le donne e gli artisti *contro* la scienza (« oh, questa brutta scienza! sospirano il loro istinto e il loro pudore, essa scopre sempre gli altarini! »). La dichiarazione di indipendenza dell'uomo di scienza, la sua emancipazione dalla filosofia è uno degli effetti più fini dell'ordine e del disordine democratico: l'auto-esaltazione e la presunzione del dotto è oggi dovunque in pieno fiore e in piena primavera, — ma con ciò non è ancor detto che in questo caso chi si loda non s'imbrodi. « Liberiamoci da tutti i signori! ». Questo vuole anche qui l'istinto plebeo; e dopo che la scienza si è difesa con ottimo successo dalla teologia, di cui era stata « la serva » troppo a lungo, essa si affaccenda ora con piena baldanza e dissennatezza a dar leggi alla filosofia e a fare da parte sua il « padrone » — che dico! — il *filosofo*. La mia memoria — la memoria di un uomo di scienza, se permettete! — è piena di ingenuità di orgoglio, che ho udite da parte di giovani naturalisti e di vecchi medici a proposito della filosofia e dei filosofi (per non parlare dei più colti e più vanitosi di tutti i dotti, i filologi e i professori, che lo sono per mestiere). Ora era lo specialista e fannullone che si poneva istintivamente in guardia in genere contro tutti i compiti e le facoltà sintetiche; ora il diligente lavoratore che aveva colto nell'economia dell'anima del filosofo un profumo di *otium* e di aristocratico rigoglio e se ne sentiva leso e rimpic-

colito. Ora era quella cecità ai colori dell'individuo utilitario, che nella filosofia non vede altro che una serie di sistemi *confutati* e un ampio dispendio che non « giova » a nessuno. Ora saltava fuori la paura di un misticismo mascherato e di un regolamento dei confini del conoscere; ora il dispregio di singoli filosofi, che si era esteso involontariamente a dispregio per la filosofia. Più di tutto infine trovai in giovani dotti, dietro a una superba svalutazione della filosofia, il cattivo influsso di un filosofo, a cui nel complesso si era disdetta ubbidienza, senza però uscire dal bando delle sue valutazioni di sprezzo per altri filosofi: — col risultato di un malumore generale verso ogni filosofia. (Tale, per es., mi pare sia l'influsso di Schopenhauer sulla Germania moderna; — col suo furore inintelligente contro Hegel egli è giunto a togliere tutta l'ultima generazione dei tedeschi dal collegamento colla cultura tedesca, cultura che, a pesar tutto bene, è stata un culmine e un raffinamento divinatorio del *senso storico*: ma Schopenhauer stesso era, proprio in questo punto, povero, irrecettivo, non tedesco fino alla genialità). In genere, calcolando all'ingrosso, deve essere prima di tutto stato un elemento umano troppo umano, insomma la povertà dei filosofi moderni, quello che più fondamentalmente ha demolito il rispetto per la filosofia, ed ha aperto le porte all'istinto plebeo. Ma confessiamoci fino a che punto manca al nostro mondo moderno tutta la specie degli Eraclíti, Platoni, Empedocli e di ogni altro di questi regali e magnifici eremiti dello spirito; e come a ragione di fronte a rappresentanti della filosofia, che oggi grazie alla moda sono tanto portati alle stelle quanto stroncati — in Germania, per es., i due leoni di Berlino, l'anarchico Eugen Dühring e l'amalgamatore Eduard von Hartmann, — un brav'uomo di scienza *può* sentirsi di miglior specie ed origine. È in particolare la vista di quei filosofi confusionari che si chiamano « filosofi della realtà », o « positivisti » che è in grado di gettare una pericolosa sfiducia nell'anima di un giovane dotto ambizioso: essi sono pure, nel miglior caso possibile, dotti e specialisti, lo si tocca con mano! — essi sono pure tutti insieme dei vinti e riportati a sottomettersi alla scienza, che una volta han voluto da sè *di più*, senza avere

diritto a questo « di più » e alla sua responsabilità — e che ora, perbene, amareggiati, vendicativi, rappresentano con le parole e con l'azione la *miscredenza* nel compito di dominio e nella padronanza della filosofia. Infine come potrebbe essere altrimenti? La scienza oggi fiorisce ed ha davanti a sè gran tranquillità di coscienza, mentre quello a cui è decaduta a poco a poco tutta la filosofia moderna, questo resto di filosofia di oggi, suscita contro di sè sfiducia e malessere, se non beffa e compassione. Filosofia ridotta a « teoria della conscenza », di fatto nulla più che una timida dottrina che vale solo per l'epoca, dottrina di rinunzia: una filosofia che non va oltre la soglia e *ricusa* penosamente a sè stessa il diritto di entrare — questa è una filosofia agli estremi, una fine, un'agonia, una cosa che mette compassione. Come potrebbe una tale filosofia — *dominare?*

## 205.

I pericoli per lo svolgimento del filosofo oggi sono in verità così molteplici, che si potrebbe dubitare che questo frutto possa in genere ancora maturare. La portata e l'edifizio della scienza è immensamente cresciuto e con esso anche la verosimiglianza che il filosofo si stanchi già ad imparare, e si lasci trattenere in qualche punto e « specializzare », così che non giunge più alla sua altezza, cioè allo sguardo di insieme, allo sguardo intorno, allo *sguardo in basso*. Oppure egli giunge in alto troppo tardi, dopo, quando son già passati il suo periodo e la sua forza migliore; o ferito, indurito, degenerato, così che il suo sguardo, il suo giudizio generale di valore ha ormai poco più significato. Proprio la finezza della sua coscienza intellettuale lo fa forse tentennare e indugiare per via; egli teme di essere sedotto a divenire dilettante, millepiedi e mille antenne, egli sa troppo bene che uno che ha perduto la venerazione per sè stesso anche come conoscitore non comanda più, non *guida* più: a meno che non volesse diventare un grande attore, un Cagliostro della filosofia, un incantatore di topi dello spirito, insomma un seduttore. Questo è alla fine questione di gusto: se non fosse addirittura

questione di coscienza. Vi si aggiunge, a raddoppiare ancora una volta la difficoltà del filosofo, che egli esige da sè un giudizio, un sì o un no, non a proposito della scienza, ma a proposito della vita, — che egli impara malvolentieri a credere di avere un diritto o addirittura un dovere di questo giudizio, e deve cercare la sua via a quel diritto e a quella fede solo attraverso le vicende più ampie — forse le più disturbatrici, distruggitrici — spesso esitando, dubitando, ammutolendo. In realtà la folla ha per lungo tempo scambiato e misconosciuto il filosofo, sia coll'uomo di scienza e il dotto ideale, sia col sognatore religiosamente elevato fuori della morale, « fuori del mondo », col giullare di Dio; e se oggi si sente lodare uno perchè vive « saggiamente », o « da filosofo », ciò non significa quasi altro che « in modo intelligente e appartato ». Saggezza: essa sembra al popolo una sorta di fuga, un mezzo e un artifizio per sottrarsi ad un cattivo gioco; ma il vero filosofo — così appare *a noi*, amici miei? — vive « in modo anti-filosofico » e « non saggio », più di tutto in modo *non intelligente*, e sente il peso e il dovere di mille tentativi e seduzioni della vita: — egli rischia continuamente *sè stesso*, egli gioca il cattivo gioco...

## 206.

In rapporto con un genio, cioè con un essere che o *genera* o *produce*, prendendo entrambe le parole nella loro più ampia estensione, — il dotto, l'uomo medio di scienza ha qualcosa della vecchia zitella: perchè come questa egli non conosce le due funzioni più pregevoli dell'uomo. In realtà ad entrambi, il dotto e la vecchia zitella, si riconosce quasi a risarcimento la stimabilità — in questi casi si accentua la stimabilità — e nella coazione di questo riconoscimento si ha la stessa aggiunta di disagio. Osserviamo meglio: che cos'è l'uomo di scienza? Prima di tutto un tipo poco aristocratico di uomo con le virtù di un tipo non aristocratico, cioè non dominante, non autoritario e quindi anche non sufficiente a sè stesso: egli ha laboriosità, pazienza, ordinamento in fila, uguaglianza e misura nel potere e aver bisogno, egli ha l'i-

stinto per i suoi simili e per quello di cui i suoi simili hanno bisogno, per es. quel tanto di indipendenza e di pascolo verde, senza il quale non vi è quiete nè riposo, quell'esigenza di onore e riconoscimento (che per prima cosa presuppone riconoscimento e riconoscibilità), quel raggio di sole del buon nome; quel continuo suggello del suo valore e della sua utilità, con cui deve venire sempre nuovamente superata la *sfiducia* interiore, il fondo del cuore di tutti gli individui dipendenti, di tutti gli animali di gregge. Il dotto ha, com'è naturale, anche le malattie e i difetti di un tipo non aristocratico: egli è ricco di piccola invidia, ha l'occhio di lince per le bassezze di nature alle altezze delle quali egli non può arrivare; egli è fiducioso e confidente, ma solo come uno che si lascia andare ma non *straripa;* e appunto davanti all'individuo straripante egli rimane tanto più freddo e chiuso, — allora il suo occhio è come un lago liscio e ostile, in cui non si increspa più alcun entusiasmo, alcun consentimento. La cosa peggiore e più pericolosa, di cui un dotto è capace, viene a lui dall'istinto della mediocrità, che lavora istintivamente all'annientamento dell'individuo non consueto e cerca di rompere o — anche meglio — di allentare ogni arco teso. Allentare cioè con riguardo, naturalmente con mano riguardosa, — *allentare* con una fiduciosa compassione: questa è l'arte propria del gesuitismo, che è sempre riuscita a introdursi come religione della compassione.

## 207.

Per quanto si possa andare con riconoscenza incontro allo spirito *oggettivo* — e chi non sarebbe già almeno una volta rimasto sazio da morire di ogni soggettività e della sua maledetta ipsissimosità? —, alla fine però bisogna imparare prudenza anche verso la propria riconoscenza e frenare l'esagerazione con cui or ora è stata solennizzata la rinuncia a sè stesso e la spersonizzazione dello spirito quasi come fine in sè, come liberazione e trasfigurazione: come suole cioè accadere entro la scuola pessimistica, che ha pure buone ragioni per dare da parte sua il massimo onore alla « conoscenza di-

sinteressata ». L'uomo oggettivo, che non maledice e non sgrida più come il pessimista, il dotto *ideale*, in cui l'istinto scientifico giunge una volta a fioritura dopo molteplici male riuscite, è certamente uno degli strumenti più preziosi che ci siano; ma deve essere in mano di un potente. Esso è solo uno strumento, diciamo: esso è uno *specchio*, — esso non è « scopo a sè stesso ». L'uomo oggettivo è in realtà uno specchio: abituato ad assoggettarsi davanti a tutto ciò che vuole essere conosciuto, senza altro piacere che quello che dà il conoscere, il « riflettere », — attende che venga qualcosa, e poi si diffonde delicatamente, così che neanche orme leggere e il passar via di esseri di puro spirito vadan perduti sulla sua pelle superficiale. Quel che rimane ancora in lui di « persona » gli pare casuale, spesso arbitrario e anche più spesso disturbatore: tanto egli è diventato sè stesso perchè vi passino e vi si riflettano figure e vicende estranee. Egli torna a ricordarsi di « sè » con fatica, non di rado falsamente; facilmente scambia sè stesso, si sbaglia riguardo ai propri bisogni, ed è solo in questo poco fine e trascurato. Forse lo tormentano la salute o la piccineria e l'aria di chiuso della donna e degli amici, o la mancanza di compagni e di compagnia, — anzi si costringe a riflettere sul suo tormento: invano! Il suo pensiero erra già lontano, al caso *più generale*, e domani come ieri egli non saprà come tirarsi d'impiccio. Egli ha perduto la serietà e anche il tempo per sè: è allegro *non* per mancanza di dolore, ma per mancanza di dita e di maneggio per il *suo* dolore. La consueta cordialità per ogni cosa e ogni vicenda, l'ospitalità solare e disinvolta, con cui egli accoglie tutto ciò che viene a urtare contro di lui, la sua sorta di benevolenza senza riguardi, di pericolosa indifferenza al sì e al no: ahimè, ci sono tanti casi in cui egli deve scontare queste sue virtù! — e come persona in genere egli diventa troppo facilmente il *caput mortuum* di queste virtù. Se si vogliono da lui amore e odio, intendo amore e odio come li intendono Dio, donna e animale, — egli farà quel che può, darà quel che può. Ma non ci si deve meravigliare se non è molto, — se proprio in ciò si mostra non schietto, fragile, problematico e sfasciato. Il suo amore è voluto, il suo odio artificioso

e più un *tour de force*, una piccola vanità ed esagerazione. Egli è appunto schietto solo fin che può essere oggettivo; solo nel suo sereno totalismo egli è ancora « natura » e « naturale ». La sua anima che rispecchia e si appiana di continuo non sa più affermare, non sa più negare; egli non comanda niente, egli non distrugge niente. « Je ne méprise presque rien »! Così pure egli non è un uomo esemplare; non precede nessuno, nè segue nessuno; si pone in genere troppo lontano, per aver ragione di prender posizione fra bene e male. Se lo si è così a lungo scambiato col *filosofo*, col cesareo educatore e potente della cultura, gli si è fatto troppo onore, e non si è visto in lui l'essenziale, — egli è uno strumento, una sorta di schiavo, e sia pure certo la sorta più sublime di schiavo, ma in sè nulla — *presque rien!* L'uomo oggettivo è uno strumento, un prezioso, fragile, offuscabile strumento di fiera, un congegno di specchi, che si deve risparmiare e onorare; ma non è una meta, non è uno sbocco e un'ascesa, non è un individuo complementare, in cui si giustifica il *resto* dell'esistenza, non è una conclusione — e tanto meno un principio, una generazione e causa prima, nulla di aspro, di potente, di retto su sè stesso, che voglia essere signore: piuttosto solo una forma fragile, spenta, fine e mobile che deve attendere un qualche contenuto per « foggiarsi » su di esso, — in genere un individuo senza contenuto, un individuo « privo di sè stesso ». Per conseguenza anche niente di adatto alle donne, in parentesi.

## 208.

Se oggi un filosofo dà ad intendere di non essere uno scettico, — spero che si sia inteso questo dalla descrizione che ho appena fatta dello spirito oggettivo, — tutto il mondo lo apprende malvolentieri: d'ora in poi lo si guarda con un certo timore, si vorrebbe tanto domandare, domandare... già, fra un pubblico timoroso, che oggi è in grande abbondanza, egli da ora in poi passa per pericoloso. Per esso è come se con il suo rifiuto di scheptsi sentisse da lontano un cattivo rumore minaccioso, come se, in qualche luogo si provasse

una nuova materia infiammabile, una dinamite dello spirito, chi sa, una nichilina russa appena scoperta, un pessimismo *bonae voluntatis*, che non solo dice no, vuole no, ma — terribile a pensarsi! — *fa* no. Contro questa sorta di « buona volontà » — una volontà di reale e attiva negazione della vita, non vi è oggi, come è noto, miglior sonnifero e calmante che la schepsi, il dolce caro cullante papavero della schepsi; e Amleto stesso viene ordinato oggi dai medici del tempo contro lo « spirito » e il suo chiasso sotterraneo. « Non abbiamo già tutte le orecchie piene di brutti rumori? » dice lo scettico, come amico della quiete e quasi come una sorta di polizia di sicurezza: « questo no sotterraneo è terribile! Zitti, infine, o talpe pessimistiche! ». Lo scettico, cioè, questa creatura delicata, si spaventa troppo facilmente; la sua coscienza è addestrata a palpitare e a sentire come una specie di morso ad ogni no, anzi già ad un sì duro e deciso. Sì! e no! — questo ripugna alla sua morale; al contrario egli ama fare una festa alla sua virtù con la nobile astensione, dicendo con Montaigne: « Che cosa so io? » o con Socrate: « Io so che non so nulla ». Oppure: « Qui io non oso, qui non c'è per me nessuna porta aperta ». Oppure: « Posto che fosse aperta, a che scopo entrare subito? ». Oppure: « A che servono tutte le ipotesi affrettate? Non fare nessuna ipotesi potrebbe facilmente essere di buon gusto. È proprio assolutamente necessario che voi dirizziate subito qualcosa di storto? Proprio assolutamente necessario chiudere ogni buco con della stoppa? Non c'è tempo? Non c'è tempo per il tempo? O diavoli di gente, non potete proprio *aspettare?* Anche l'incerto ha la sua attrattiva, anche la sfinge è una Circe, anche Circe era una filosofia ». — Così si consola uno scettico; ed è vero che egli ha bisogno di un certo conforto. La schepsi infatti è la espressione più spirituale di una certa molteplice costituzione fisiologica che in lingua comune si chiama debolezza di nervi e stato malaticcio; essa si forma ogni volta che si incrociano in modo decisivo e improvviso razze o classi a lungo separate tra loro. Nella nuova generazione che riceve nel sangue, per così dire, per eredità, misure e valori diversi, tutto è irrequietezza, disturbo, dubbio, tentativo; le forze migliori agi-

scono come costrizione, le virtù stesse non si lasciano reciprocamente crescere e diventar forti, nel corpo e nell'anima manca equilibrio, forza di gravità, sicurezza perpendicolare. Ma quella che più profondamente si ammala e degenera in questi bastardi è la *volontà*: essi non conoscono più affatto la indipendenza della decisione, la coraggiosa gioia del volere, essi dubitano del « libero arbitrio » perfino nei loro sogni. La nostra Europa di oggi, campo di un tentativo follemente improvviso di una radicale mescolanza di classi e *quindi* di razze è perciò scettica in tutti i suoi culmini e le sue profondità, ora con quella mobile schepsi che salta impaziente e avida da un ramo all'altro, ora fosca come una nube carica di punti interrogativi, — e spesso sazia della propria volontà fino a morirne! Paralisi della volontà: dove non si trova oggi questo mutilato? E spesso ancora come in ghingheri! Come adorno in modo seducente! Per questa malattia ci sono i più belli e menzogneri abiti di gala; ed è, per es., solo schepsi e paralisi della volontà la maggior parte di ciò che oggi si mette in vetrina come « oggettività », « scientificità », « l'art pour l'art », « conoscenza pura arbitraria », — io sostengo questa diagnosi della malattia europea. La malattia della volontà è diffusa diversamente in Europa. Essa si presenta maggiore e più varia là dove la cultura è da più tempo famigliare; scompare a misura che « il barbaro » fa ancora, o di nuovo valere il suo diritto sotto il rivestimento penzolante della civiltà occidentale. Quindi nella Francia d'oggi, come si può facilmente concludere e toccare con mano, la volontà è più malata che mai; e la Francia, che ha sempre avuto una mirabile abilità a rivolgere anche le tendenze disastrose del suo spirito in senso attraente e seducente, mostra oggi propriamente come scuola ed esposizione di tutti gli incanti della schepsi la sua prevalenza culturale sopra l'Europa. La forza di volere, e precisamente di volere a lungo una volontà, è già un po' più forte in Germania, e nella Germania del Nord più forte che nella Germania del centro; notevolmente più forte in Inghilterra, in Spagna e in Corsica, là collegata con la flemma, qui con le teste dure, — per non dir dell'Italia, che è troppo giovane, per sapere già quello che vuole e che

deve prima dimostrare se sa volere, — ma nel modo più forte e stupefacente in quell'enorme impero di mezzo, in cui l'Europa per così dire torna a sfociare nell'Asia, la Russia. Lì è da lungo tempo riposta e conservata la forza di volontà, lì la volontà — non si sa se come volontà di negazione o di affermazione — attende minacciosamente di venir liberata, per prendere a prestito dai fisici d'oggi la loro parola d'ordine. Non dovrebbero essere solo necessarie guerre in India e complicazioni in Asia, perchè l'Europa fosse sgravata dal suo più grave pericolo, ma ribellioni interne, la dissoluzione dell'impero in piccoli corpi, e prima di tutto l'introduzione della balordaggine parlamentare, con in più l'obbligo per ciascuno di leggere a colazione il suo giornale. Non dico ciò, come uno che lo desideri: a me andrebbe piuttosto a genio il contrario, — voglio dire, un tale aumento di minacciosità della Russia, che l'Europa dovesse decidersi a diventare altrettanto minacciosa, e cioè ad *acquistare una volontà* per mezzo di una nuova casta dominante sull'Europa, una lunga terribile volontà propria, che potesse porre a sè stessa dei fini oltre i millenni: — perchè finalmente la commedia tirata in lungo dei suoi piccoli Stati e così pure la molteplicità dinastica e democratica delle sue volontà, venisse a una conclusione. È passato il tempo della piccola politica, già il secolo prossimo porta la lotta per il dominio della terra, — la *costrizione* alla grande politica.

209.

Quanto la nuova epoca guerresca, in cui noi europei siamo evidentemente entrati, possa essere forse favorevole anche allo sviluppo di un'altra e più forte sorta di schepsi, vorrei per ora significarlo solo per mezzo di una metafora che gli amatori della storia tedesca sapranno bene intendere. Quell'entusiasta non sospetto dei bei granatieri grandi e grossi che, come re di Prussia, diede l'esistenza ad un genio militaresco e scettico — e così in fondo a quel nuovo tipo di tedesco che appunto ora è vittoriosamene in auge —, il problematico e pazzo padre di Federico il Grande, aveva in un

punto egli stesso la presa e l'unghione del genio: egli sapeva che cosa allora mancava in Germania e quale mancanza era cento volte più soffocante e pressante che, per es., la mancanza di cultura e di forma socievole, — la sua contrarietà al giovane Federico veniva dall'ansia di un istinto profondo. *Mancavano uomini;* ed egli sospettava con grandissima amarezza che il suo proprio figlio non fosse uomo abbastanza. In questo egli s'ingannava: ma chi al suo posto non si sarebbe ingannato? Egli vedeva suo figlio caduto nell'ateismo, nell'*esprit,* nella leggerezza voluttuosa dei francesi pieni di spirito, — vedeva sullo sfondo la grande tarantola, il ragno schepsi, sospettava l'insanabile miseria di un cuore che non è più abbastanza duro nè per il male, nè per il bene, di una volontà rotta che non comanda più, che non *può* più comandare. Ma intanto cresceva in suo figlio quella nuova sorta pericolosa e più dura di schepsi — chi *sa quanto* appunto per l'odio del padre e per la glaciale malinconia di una volontà isolata? —, la schepsi della virilità temeraria, che è intimamente affine al genio della guerra e della conquista, e fece il suo primo ingresso in Germania colla figura del grande Federico. Questa schepsi disprezza e tuttavia attira a sè; mina e s'impossessa; non crede, ma con questo non si perde; dà pericolosa libertà allo spirito, ma tiene con severità il cuore; è la forma *tedesca* della schepsi, che come un *fridericianesimo* continuato e potenziato nel modo più spirituale, ha portato per un bel po' di tempo l'Europa sotto la giurisdizione dello spirito tedesco e della sua sfiducia critica e storica. Grazie al carattere incoercibilmente forte e tenace dei grandi filologi e critici storici tedeschi, che, considerati bene, erano tutti anche artisti della distruzione e della scomposizione, nella musica e nella filosofia, si stabilì a poco a poco, e ad onta di tutto il romanticismo, un concetto *nuovo* dello spirito tedesco, in cui si manifestò decisiva la tendenza alla schepsi virile: sia, per es., come intrepidezza dello sguardo, come coraggio e durezza della mano nel decomporre, come tenace volontà di pericolosi viaggi di scoperta, di spiritualizzate spedizioni polari sotto cieli squallidi e pericolosi. Possono esserci delle buone ragioni, che persone umane, di sangue caldo,

e superficiali si facciano il segno della croce proprio davanti a questo spirito: *cet esprit fataliste, ironique, méphistophélique*, lo chiama, non senza un brivido, Michelet. Ma, se si vuole sentire come è caratteristica dello spirito tedesco, questa paura dell'« uomo », da cui l'Europa fu destata dal suo « sonno dogmatico », si ricordi il concetto di una volta che dovette venir superato con esso, — e come, non è ancor molto, una donna virile potè osare con sfrenata presunzione di raccomandare i tedeschi all'interessamento dell'Europa come dei delicati balordi poetici, buoni di cuore e deboli di volontà. Si comprenda una buona volta lo stupore di Napoleone, quando vide Goethe: rivela quel che per dei secoli era stato pensato come « spirito tedesco ». « Voilà un homme! » — voleva dire: « Questo è proprio un *uomo!* E io m'ero aspettato soltanto un tedesco! » —

## 210

Supponendo dunque che nel quadro dei filosofi dell'avvenire qualche tratto faccia indovinare, se essi non debbano forse essere scettici nel senso accennato qui in ultimo, sarebbe con questo indicato in loro soltanto qualche cosa, ma *non* loro stessi. Con la stessa ragione potrebbero farsi chiamare critici; e certo saranno uomini di esperimenti. Col nome con cui ho osato battezzarli, ho già espressamente sottolineato il tentativo e il gusto del tentativo: è accaduto questo perchè essi, come critici in carne ed ossa, amano servirsi dell'esperimento in un senso nuovo, forse più ampio e forse più pericoloso? Devono essi nella loro passione di conoscenza procedere con tentativi temerari e dolorosi, quali può approvare il molle ed effeminato gusto di un secolo democratico? — Non c'è dubbio: questi venienti non potranno per nulla fare a meno di quelle serie e non insospettate qualità che distinguono il critico dallo scettico, voglio dire la sicurezza delle misure di valore, il cosciente maneggio di un'unità di metodo, il coraggio esperto, la capacità di isolamento e di responsabilità; anzi essi confessano in sè una voglia di dire di no e

di analizzare e una certa avveduta crudeltà che sa guidare con sicurezza e con finezza il coltello ancora quando il cuore sanguina. Essi saranno *più duri* (forse non sempre solo verso sè stessi) che non possano desiderare persone umane; essi non si impacceranno della « verità », perchè « piaccia » loro, o li « elevi » ed « entusiasmi »: — sarà piuttosto piccola la loro fede che appunto la *verità* porti con sè tali diletti per il sentimento. Sorrideranno, questi spiriti severi, se uno dirà loro: « Quel pensiero mi eleva: come mai non dovrebbe essere vero? » Oppure: « Quell'opera mi entusiasma: come mai non dovrebbe essere bella?» Oppure: «Quell'artista m'ingrandisce: come mai non dovrebbe essere grande? » — Essi hanno forse pronto non solo un sorriso, ma una schietta nausea per tutte le cose entusiastiche, idealistiche, femminee, ermafroditiche di questa specie; e chi sapesse seguirli fino nel segreto del loro cuore, difficilmente vi troverebbe l'intenzione di metter d'accordo « sentimenti cristiani » con « il gusto antico » e magari anche con « parlamentarismo moderno » (come deve accadere a una personalità di questo genere perfino presso i filosofi nel nostro secolo tanto malsicuro e quindi tanto conciliante). Educazione critica e ogni consuetudine che porti alla purezza e alla severità nelle cose dello spirito, questi filosofi dell'avvenire le pretenderanno non soltanto da sè: essi potrebbero metterle in evidenza come una sorta di ornamento, — e tuttavia non vogliono ancora per questo chiamarsi critici. Non sembra loro piccola vergogna che venga fatto alla filosofia di decretare, come oggi accade tanto volentieri: « La filosofia stessa è critica e scienza critica — e nulla all'infuori di ciò! » Questa valutazione della filosofia gode della approvazione di tutti i positivisti di Francia e di Germania (— e sarebbe possibile che essa avesse lusingato anche il cuore e il gusto di *Kant*: si ricordino i titoli delle sue opere principali —): i nostri filosofi nuovi diranno ciò nonostante: i critici sono strumenti del filosofo e appunto per questo, come strumenti, di gran lunga non filosofi essi stessi! Anche il grande cinese di Königsberg era solo un grande critico.

211.

Insisto perchè alla fine si smetta di scambiare i lavoratori filosofici e in genere gli uomini di scienza coi filosofi, — che appunto qui si dia con severità « a ciascuno il suo » e non troppo agli uni, nè troppo poco agli altri. Può essere necessario per la educazione del filosofo reale, che egli stesso si sia trovato una volta su tutti questi gradi, sui quali si fermano i suoi servi, i lavoratori scientifici della filosofia — e *debbono* fermarsi; egli stesso forse deve essere stato critico e scettico e dogmatico e storico e oltre a ciò poeta e raccoglitore e viaggiatore e scioglitore di enigmi e moralista e veggente e « spirito libero » e quasi tutto, per percorrere il cerchio dei valori e dei sentimenti di valore umani e per *poter* guardare con molti occhi e molte coscienze dall'alto verso ogni lontananza, dal profondo verso ogni altezza, dall'angolo verso ogni estensione. Ma tutto ciò è solo condizione preliminare del suo compito: questo compito stesso vuole qualcosa d'altro, — esso esige che egli *crei dei valori*. Quei lavoratori filosofici sul nobile esemplare di Kant e di Hegel hanno da stabilire e da costringere in formule un qualche grande dato di valutazioni — cioè di antiche *posizioni* di valori, creazioni di valori, che sono diventate dominanti e che per un certo tempo vengono chiamate verità — sia nel campo della *logica*, sia in quello della *politica* (morale), sia in quello dell'*arte*. Incombe a questi ricercatori di rendere visibile, pensabile, comprensibile, maneggiabile tutto ciò che finora è accaduto ed è stato stimato, di abbreviare ogni cosa troppo lunga, anzi « il tempo » stesso, e di *sopraffare* tutto il passato; compito enorme e meraviglioso, al cui servizio si può certo appagare ogni raffinato orgoglio, ogni delicata volontà. Ma *i filosofi veri e propri sono comandanti e legislatori*: essi dicono: « *deve* essere *così!* », essi stessi determinano prima il verso dove?, e il a che scopo? dell'uomo, e dispongono così del lavoro preparatorio di tutti i lavoratori filosofici, di tutti i sopraffattori del passato, — stendono la mano creatrice verso l'avvenire, e tutto ciò che è e che è stato diventa così per essi mezzo, strumento, martello. Il loro « conoscere » è *creare*, il loro creare è

una legislazione, la loro volontà di verità è — *volontà di potenza*. — Vi sono oggi tali filosofi? *Non* ci debbono essere tali filosofi?...

212.

Mi sembra sempre più che il filosofo si sia trovato e *abbia dovuto* in ogni tempo trovarsi in contraddizione col suo oggi, in quanto *necessario* uomo di domani e di dopodomani: il suo nemico è stato ogni volta l'ideale di oggi. Finora tutti questi straordinari promotori dell'uomo che si chiamano filosofi, e che di rado si sono sentiti essi stessi amici della saggezza, ma piuttosto sgradevoli pazzi e pericolosi punti interrogativi —, hanno trovato il loro compito, il loro duro non voluto e irreparabile compito, ma infine anche la grandezza del loro compito nell'essere la cattiva coscienza del loro tempo. Appunto nel porre il coltello al petto delle *virtù del tempo* per vivisezionarle, essi rivelavano quel che era il loro proprio segreto: di conoscere una *nuova* grandezza dell'uomo, una nuova via non ancora percorsa al suo ingrandimento. Ogni volta essi scopersero quanta ipocrisia, comodità, lasciarsi andare e lasciarsi cadere, quanta menzogna è nascosta sotto il tipo più onorato della moralità loro contemporanea, quanta virtù è *sorpassata;* ogni volta essi dissero: « dobbiamo andare là dove oggi *voi* vi trovate meno a posto ». Di fronte ad un mondo delle « idee moderne », che ognuno vorrebbe bandire in un cantuccio e in una « specialità », un filosofo, dato che oggi vi possano essere dei filosofi, sarebbe costretto a porre la grandezza dell'individuo, il concetto di « grandezza » appunto nella sua ampiezza e molteplicità, nella sua totalità, nel molto; egli determinerebbe perfino il valore e la classificazione nel quanto e nel quanto molteplice uno possa portare e prendere su di sè, nel *fin dove* uno possa spingere la sua responsabilità. Oggi il gusto del tempo e la virtù del tempo, indeboliscono e affiochiscono la volontà, nulla è tanto all'ordine del giorno quanto la debolezza della volontà: quindi nell'ideale del filosofo devono precisamente forza di volontà, durezza e capacità di lunghe risoluzioni entrare nel

concetto di « grandezza »; con tanto buon diritto quanto la teoria opposta e l'ideale di un'umanità sciocca, rinunciataria, umile, disinteressata era adatto ad un'epoca contraria che, come il secolo decimosesto, soffrisse di accumulata energia di volontà e delle più violente inondazioni e procelle dell'egoismo. All'epoca di Socrate, fra individui dall'istinto stanco, fra antichi ateniesi conservatori che si lasciavano andare — alla « felicità », come essi dicevano, al piacere, come essi facevano — e che con ciò avevano però sempre in bocca le antiche vanterie, a cui la loro vita da tempo non dava più diritto, era forse necessaria per la grandezza dell'anima l'*ironia*, quella malvagia socratica sicurezza del vecchio medico e plebeo, che tagliava senza riguardo nella propria carne come nella carne e nel cuore degli « aristocratici », con uno sguardo che diceva in modo abbastanza comprensibile: « Non fingete davanti a me! Qui — noi siamo uguali! ». Oggi viceversa, che in Europa viene solo onorato l'animale gregge, che la « uguaglianza dei diritti » potrebbe troppo facilmente mutarsi in uguaglianza dei torti, voglio dire in comune ostilità contro ogni cosa rara, estranea, privilegiata, l'uomo superiore, l'anima superiore, il dovere superiore, la responsabilità superiore, la pienezza di potenza e il dominio creatore — oggi l'essere aristocratici, il voler essere per sè, il poter essere altrimenti, lo star solo, il dover vivere colle proprie forze, fan parte del concetto di « grandezza »; e il filosofo rivelerà qualcosa del suo proprio ideale affermando: « Sarà il più grande colui che potrà essere il più solo, il più nascosto, il più appartato individuo al di là del bene e del male, il signore delle sue virtù, lo straricco di volontà; appunto questo deve chiamarsi *grandezza;* poter essere altrettanto molteplice quanto intero, altrettanto ampio quanto pieno ». E per chiederlo ancora una volta: oggi è — *possibile* la grandezza?

213.

Che cosa sia un filosofo, è difficile da imparare, perchè non lo si può insegnare: bisogna « saperlo » per esperienza — o bisogna avere l'orgoglio di *non* saperlo. Ma che oggi tutti

quanti parlino di cose, rispetto alle quali non *possono* avere esperienza, è ciò che accade più di tutto e nel modo peggiore a proposito del filosofo e delle condizioni del filosofo: — la minoranza le conosce, le può conoscere, e tutte le opinioni popolari intorno ad esso sono false. Così, per es., quell'accostamento schiettamente filosofico di una spiritualità ardita e sfrenata che corre « presto », e di una severità e necessità dialettica che non fa un passo falso, è ignota alla maggior parte dei pensatori e dei dotti per la loro propria esperienza, e quindi incredibile, caso mai qualcuno ne parlasse davanti a loro. Essi si rappresentano ogni necessità come malanno, come penoso dover seguire e venir costretti; e il pensiero stesso vale per loro come qualche cosa di lento, indugiante, quasi come una fatica e bene spesso come « degno del *sudore* dei nobili » — ma niente affatto come qualche cosa di lieve, divino e affine alla danza e alla sfrenatezza! « Pensare » e « prendere » una cosa « sul serio », « prenderla con gravità » — è tutt'uno per loro: solo così essi l'hanno *sperimentata*. Gli artisti forse hanno in questo campo un fiuto più fino: essi, che sanno fin troppo bene che proprio quando non fanno più nulla « ad arbitrio » e fanno tutto necessariamente, il loro senso di libertà, di finezza, di pieno potere, di creazione, disposizione, formazione giunge al suo culmine, — insomma che allora in loro necessità e « libero arbitrio » sono una cosa sola. Vi è infine una gradazione di stati dell'anima che è adeguata alla gradazione dei problemi; ed i problemi supremi respingono senza grazia chiunque osa accostarsi a loro, senza essere predisposto dall'elevatezza e dalla potenza della sua spiritualità alla loro soluzione. Che giova se flessibili teste universali o rigidi bravi meccanici ed empirici, come oggi accade tanto spesso, si affollano con la loro ambizione plebea intorno ad essi e per così dire a questa « corte delle corti »! Ma su tali tappeti non possono mai passare piedi volgari: per questo è già provveduto nella legge originaria delle cose; le porte restano chiuse a questi importuni, per quanto essi battano e vi si rompano il capo! Per ogni mondo elevato bisogna essere nati; diciamo più chiaramente: bisogna essere *allevati* per esso: un diritto alla filosofia — prendendo la pa-

rola in senso ampio — lo si ha solo grazie alla propria origine: anche qui sono gli antenati, il « sangue », che decidono. Molte generazioni debbono avere lavorato a che sorga il filosofo; ognuna delle sue virtù deve essere stata acquistata, curata, ereditata, incorporata, e non solo l'ardito, lieve, delicato andamento e corso dei suoi pensieri, ma più di tutto la prontezza a grandi responsabilità, l'altezza di sguardi dominatori, il sentirsi separato dalla folla e dai suoi doveri e dalle sue virtù, l'affabile difesa di ciò che viene male inteso e calunniato, sia Dio, sia diavolo, — il gusto e l'esercizio della grande giustizia, l'arte del comando, l'ampiezza della volontà, il lento occhio che di rado ammira, di rado guarda in alto, di rado ama...

## Capo Settimo.

# LE NOSTRE VIRTU'.

## 214.

Le nostre virtù? — È verosimile che anche noi abbiamo le nostre virtù, sebbene naturalmente non potranno essere quelle schiette virtù dalla pelle grossa, per le quali noi teniamo i nostri avi in onore, ma anche un poco discosti. Noi europei di dopodomani, noi primizie del secolo ventesimo, — con tutta la nostra pericolosa curiosità, la nostra molteplicità e arte di travestimento, la nostra malata e per così dire dolcificata ferocia, nello spirito e nei sensi, — probabilmente, se dovessimo avere delle virtù, ne avremmo solo quelle che apprenderebbero ad andare d'accordo nel miglior modo con le tendenze più segrete del nostro cuore, coi nostri bisogni più ardenti: ebbene, cerchiamole una volta tanto nei nostri labirinti! — dove, come si sa, si perdono tante cose, tante cose vanno perdute completamente. E vi è qualche cosa di più bello, che *cercare* le proprie virtù? Non vuol ciò già quasi dire: *credere* nella propria virtù? Ma questo « credere nella propria virtù » — non è in fondo la stessa cosa che una volta si chiamava la « coscienza tranquilla »? quell'onorevole e lungo codino di concetto, che i nostri nonni si attaccavano dietro alla testa e bene spesso anche dietro il giudizio? Appare quindi quanto poco possiamo ritenerci di vecchio stile e onorevoli a modo dei nostri nonni; ma in una cosa siamo però i degni nipoti di questi nonni, noi ultimi europei dalla coscienza tranquilla: anche noi portiamo ancora il loro codino. — Ahimè! se sapeste quanto presto, tanto presto già — le cose andranno diversamente! —

## 215.

Come talvolta nel regno delle stelle sono due soli che determinano il corso di un pianeta, come in certi casi soli di colore diverso risplendono intorno ad un unico pianeta, ora con luce rossa, ora con luce verde e poi di nuovo contempo-

raneamente colpendolo e invadendolo di luci variopinte: così siamo noi individui moderni, — determinati da morali diverse, — grazie al meccanismo complesso del nostro « cielo stellato » —; le nostre azioni risplendono a volta a volta in colori diversi, esse hanno di rado uno stesso unico significato, — e vi sono alquanti casi in cui facciamo azioni *variopinte*.

## 216.

Amare i propri nemici? Credo che ciò sia stato bene imparato: oggi accade in mille modi in piccolo e in grande; anzi talvolta accade anche la cosa più alta e sublime — noi impariamo a *disprezzare* quando amiamo e proprio quando amiamo di più: — ma tutto ciò inconsciamente, senza rumore, senza chiasso, con quel pudore e con quella segretezza della bontà, che proibisce alla bocca la parola solenne e la formula della virtù. Morale come attitudine — oggi urta il nostro gusto. Questo è anche un progresso: come fu progresso dei nostri padri, che in fine urtasse il loro gusto, la religione come attitudine, compresa la inimicizia e l'amarezza voltairiana contro la religione (e tutto ciò che una volta fece parte del linguaggio convenzionale dello spirito libero). È la musica nella nostra coscienza, la danza nel nostro spirito, quella con cui non si vogliono accordare tutte le litanie puritane, tutte le prediche morali e tutte le mediocri onestà.

## 217.

Guardarsi da coloro che dànno grande valore al fatto che si riconosca loro tatto morale e finezza nella distinzione morale: essi non ci perdonano mai, di essersi sbagliati una volta *davanti* a noi (o addirittura *riguardo* a noi), — essi divengono irrimediabilmene nostri istintivi calunniatori e danneggiatori anche se rimangono ancora nostri « amici ». — Beati sono i dimentichi; perchè essi se la cavano anche colle loro sciocchezze.

218.

Gli psicologi di Francia — e dove altrimenti oggi ci sono ancora degli psicologi? — trovano ancora compiacimento amaro e molteplice nella *bêtise bourgeoise*, come se... insomma, con questo essi lasciano trapelar qualche cosa. Flaubert per esempio, il bravo borghese di Rouen, da ultimo non godeva, non sentiva, non gustava nient'altro: — era il suo tipo di auto-tormento e di raffinata crudeltà. Ora io, tanto per cambiare, raccomando — se no, diventa una cosa noiosa —, qualcos'altro all'entusiasmo: cioè l'astuzia inconscia, con cui tutti i buoni grassi e bravi spiriti mediocri si comportano rispetto agli spiriti superiori e ai loro compiti; quella raffinata, uncinata, gesuitica astuzia che è mille volte più fina dell'intelligenza e del gusto della classe media nei suoi momenti migliori — e perfino anche dell'intelligenza delle sue vittime —: a dimostrare ancora una volta che « l'istinto » è la più intelligente di tutte le sorta di intelligenza che finora siano state scoperte. Insomma, studiate, o psicologici, la filosofia della « regola » in lotta con l'« eccezione »: vi troverete uno spettacolo da Dei e da malvagità di Dei! o, anche più chiaramente: esercitate la vivisezione dell'« uomo buono », del *homo bonae voluntatis*... su *voi* stessi!

219.

Il giudizio e la condanna morale è la vendetta preferita degli spiriti limitati su coloro che lo sono meno, e anche una sorta di compenso, per esser stati male dotati dalla natura, e infine l'occasione di avere spirito e di *diventare* fini: — la malvagità spiritualizza. Nel fondo del loro cuore fa loro bene, che vi sia una misura, di fronte alla quale anche quelli che sono ricolmi di beni e di privilegi dello spirito siano uguali ad essi: — essi lottano per « l'uguaglianza di tutti innanzi a Dio » e già per questo *han* quasi *bisogno* della fede in Dio. Fra essi sono i più forti oppositori dell'ateismo. Chi dicesse loro « una spiritualità elevata non è paragonabile con alcuna bravura e stimabilità di un individuo appunto soltanto mo-

rale », li farebbe impazzire: — io mi guarderò dal farlo. Vorrei piuttosto lusingarmi con la mia proposizione che una spiritualità elevata sussista essa stessa come estremo prodotto di qualità morali; che essa sia una sintesi di tutti quegli stati che vengono attribuiti all'individuo « soltanto morale », dopo che sono stati conquistati a uno a uno con lunga educazione ed esercizio, forse in intiere serie di generazioni; che la spiritualità elevata sia precisamente la spiritualizzazione della giustizia e di quella bonaria severità che si sa incarnata di mantenere l'*ordine della gradazione* nel mondo, fra le cose stesse — e non soltanto tra gli uomini.

220.

Con la lode oggi così popolare del « disinteressato » si deve forse non senza proprio pericolo giungere alla coscienza di ciò, *a cui* propriamente un popolo prende interesse e di quel che in genere sono le cose, di cui l'uomo volgare si preoccupa a fondo e profondamente: compresi i colti e perfino i dotti e, se tutto non inganna, quasi anche i filosofi. Ne vien fuori il fatto che la maggior parte di ciò che interessa e attira, gusti più raffinati e più male avvezzi e ogni natura superiore, appare affatto « non interessante » all'uomo medio: — se egli tuttavia nota una dedizione a queste cose, egli la chiama « désintéressée », e si meraviglia come sia possibile agire « disinteressatamente ». Vi sono stati dei filosofi che han saputo dare a questo stupore del popolo una espressione seducente e mistico-ultraterrena (— forse perchè essi non conoscevano per esperienza la natura superiore?) — invece di stabilire la nuda e naturale verità, che l'azione « disinteressata » è un'azione *molto* interessante ed interessata, presupposto... « E l'amore? » — Come? perfino una azione per amore dovrebbe essere « non egoistica »? Ma che sciocchi! — « E l'elogio di quelli che si sacrificano? ». — Ma chi si è veramente sacrificato, sa di aver voluto qualcosa in cambio e di averlo ricevuto — forse qualcosa di sè per qualcosa di sè —, che egli da una parte ha dato, per avere di più dall'altra, forse in genere per essere di più o per sentirsi « di più ». Ma questo è

un campo di domande e risposte, in cui uno spirito male avvezzo non ama intrattenersi: tanto la verità prova già qui il bisogno di trattenere gli sbadigli, se deve rispondere. Infine essa è donna: non bisogna farle violenza.

221.

Accade, diceva un pedante e rigattiere della morale, che io onori e distingua un individuo disinteressato: ma non perchè egli è disinteressato, ma perchè mi sembra che egli abbia diritto di giovare a sue spese ad un altro individuo. Insomma il problema è sempre chi è *lui* e chi è l'*altro*. In uno, per es., che fosse destinato e fatto per comandare, la negazione di sè e il ritirarsi nell'ombra non sarebbero una virtù, ma lo sciupio di una virtù: così mi sembra. Ogni morale non egoistica, che si comporti incondizionatamente e si rivolga ad ognuno, pecca non solo contro il gusto: essa è un eccitamento a peccati di omissione, una seduzione di più sotto la maschera della cordialità umana — e appunto una seduzione e un danno per i più elevati, i più rari, i più privilegiati. Bisogna costringere le morali a inchinarsi prima di tutto alla *gradazione;* bisogna ricacciar loro nella coscienza la loro presunzione, — fin che si chiariscano fra loro che è *immorale* dire: « quel che va bene per uno, è giusto per l'altro ». — Dunque, o mio moralistico pedante e *bonhomme*: meriterebbe bene di esser preso in giro quando ammonisce così le morali alla moralità? Ma non bisogna aver troppa ragione, se si vogliono avere i derisori dalla *propria* parte; un granello di torto è perfino di buon gusto.

222.

Dove oggi viene predicata la compassione — e udendo bene, oggi non si predica più nessun'altra compassione — lo psicologo tenga bene aperte le orecchie: attraverso tutta la vanità, attraverso tutto il chiasso che è proprio di questi predicatori (come di tutti i predicatori), egli udirà una più rauca falsa e bassa nota di *disprezzo* di sè. Essa fa parte di quell'offuscamento e imbruttimento dell'Europa che ora da un

secolo è in aumento — (ed i cui primi sintomi sono già segnati come documento in una lettera pensosa di Galiani a Madame d'Epinay): « *se pure non ne è la causa!* L'uomo dalle « idee moderne », questa scimmia orgogliosa, è sfrenatamente scontento di sè: questo è sicuro. Egli soffre: e la sua vanità vuole che egli soltanto « soffra insieme » —.

— 223.

L'uomo europeo — tutto compreso, un plebeo passabilmente brutto — ha assolutamente bisogno di un costume: egli ha bisogno della storia come guardaroba dei costumi. Certo con questo egli nota che nessuno gli va a pennello, — cambia, e torna a cambiare. Consideriamo il secolo decimonono in queste rapide predilezioni e cambiamenti di mascherate in istile; anche nei momenti della disperazione per il fatto che « niente ci sta bene ». — Inutile mettersi in costume romantico o classico, o cristiano o fiorentino, o barocco, o « nazionale », *in moribus et artibus*: « non sta bene »! Ma lo « spirito », specialmente « lo spirito storico », coglie anche in questa disperazione il suo vantaggio: sempre di nuovo viene tentato, scavato, capovolto, deposto, ravvolto, ma più di tutto *studiato*, un nuovo lembo di passato e di estero: — noi siamo la prima epoca colta *in puncto* dei « costumi », voglio dire delle morali, articoli di fede, gusti artistici, e religioni, come finora non lo è stata nessuna, preparati al carnevale in grande stile, alla più spirituale risata e sfrenatezza carnevalesca, alla altezza trascendentale della stupidaggine suprema e della beffa aristofanesca del mondo. Forse noi scopriremo proprio qui il regno della nostra *inventiva*, quel regno dove anche noi possiamo ancora essere ordinati, per es., come parodisti della storia del mondo e arlecchini di Dio, — forse se anche null'altro di oggi ha avvenire; ma è proprio il nostro *riso* che ha ancora avvenire!

— 224.

Il *senso storico* (o la capacità di intuire in fretta la gradazione delle valutazioni di valore, secondo cui ha vissuto un

popolo, una società, un uomo, « l'istinto divinatorio » dei rapporti di queste valutazioni, della relazione dell'autorità dei valori con l'autorità delle forze agenti): questo senso storico, a cui pretendiamo noi europei come a nostra specialità, ci è venuto in seguito della incantevole e pazza semi-barbarie, in cui l'Europa è stata precipitata dalla confusione democratica delle classi e delle razze, — solo il secolo decimonono conosce questo senso, come suo sesto senso. Il passato di ogni forma e modo di vita, di culture che una volta erano accanto una all'altra, una sull'altra, grazie a quella mescolanza, sfocia in noi « anime moderne »; ormai i nostri istinti corrono tutti all'indietro e noi stessi siamo una specie di caos —: infine « lo spirito », come si è detto, vi scopre il suo vantaggio. Con la nostra semi-barbarie nel corpo e negli appetiti, noi abbiamo dovunque accessi secreti, quali non li ha mai posseduti un'epoca aristocratica, prima di tutto gli accessi al labirinto delle culture non compiute e ad ogni semi-barbarie che sia mai stata sulla terra; e in quanto la parte più considerevole della cultura umana finora era appunto semi-barbarie, « senso storico » significa quasi senso ed istinto per tutto, gusto e lingua per tutto; e con ciò esso si manifesta subito come senso non aristocratico. Per es. noi torniamo a godere Omero: forse è il nostro più felice passo innanzi, questo di saper gustare Omero, che individui di coltura elevata (per es. i francesi del secolo decimosettimo come Saint-Evremond, che gli rimprovera l'*esprit vaste*, e anche la sua ultima eco, Voltaire) non sanno nè hanno saputo tanto facilmente appropriarsi, — che essi si sono appena permessi di gustare. Il sì e il no molto deciso del loro palato, la loro nausea facilmente pronta, la loro ritrosia esitante davanti ad ogni cosa straniera, il loro orrore del cattivo gusto stesso della curiosità viva, e in genere la cattiva volontà di ogni cultura aristocratica e sufficiente a sè stessa, di riconoscersi una nuova avidità, una insoddisfazione delle cose proprie, una ammirazione delle straniere: tutto questo la pone e la determina sfavorevolmente anche di fronte alle cose migliori del mondo che non sono sua proprietà, o che non *potrebbero* divenire sua preda, — e nessun senso è più incomprensibile per tali individui che ap-

punto il senso storico e la sua sottomessa curiosità plebea. Non altrimenti stanno le cose per Shakespeare, questa meravigliosa sintesi di gusto spagnolo-moro-sassone, di cui un antico ateniese, per amore di Eschilo, avrebbe riso fino a morirne, o si sarebbe irritato: ma noi — accettiamo appunto questa selvaggia varietà, questo intreccio dell'elemento più delicato col più grossolano e il più artificioso, con una segreta confidenza e cordialità, non lo godiamo come il raffinamento dell'arte risparmiato appunto a noi e non siamo disturbati dalle esalazioni e dalla vicinanza della plebe inglese, in cui vivono l'arte e il gusto di Shakespeare, come non ci disturbano sulla via di Chiaia a Napoli, dove con tutti i nostri sensi andiamo incantati per la nostra via, per quanto le cloache dei quartieri plebei appestino l'aria. Noi, gente dal «senso storico », abbiamo come tali le nostre virtù, non si può negare; — siamo senza pretese, disinteressati, modesti, coraggiosi, pieni di superamento di noi, pieni di dedizione, molto riconoscenti, molto pazienti, molto affettuosi: — con tutto ciò forse, non siamo molto « di buon gusto ». Confessiamoci finalmente: ciò che per noi uomini dal « senso storico » è più difficile da comprendere, da sentire, da gustare, da amare, ciò che in fondo ci trova prevenuti e quasi ostili, è precisamente ciò che è perfetto e in ultima analisi maturo di ogni cultura e di ogni arte, ciò che è propriamente aristocratico nelle opere e negli individui, il loro momento di mare calmo e di sufficienza alcionica, l'aureo e il freddo che mostrano tutte le cose che si sono compiute. Forse la nostra grande virtù del senso storico sta in necessaria contrapposizione col *buon* gusto, per lo meno col miglior gusto, e noi siamo capaci di imitare in noi appunto i piccoli brevi e supremi casi di felicità e trasfigurazione della vita umana, quali ci risplendono un momento qua e là, solo male, solo con esitazione, solo con costrizione: quei momenti e quei miracoli, in cui una grande forza si ferma volontariamente davanti all'immenso e allo sconfinato, — in cui una sovrabbondanza di aria fina viene goduta nella improvvisa costrizione e impietramento, nel fermarsi e nel fissarsi su terreno ancora tremante. Riconosciamolo pure: a noi la *misura* è estranea; il nostro solletico è

precisamente il solletico dell'infinito, dello smisurato. Come il cavaliere su un cavallo che precipita innanzi, noi lasciamo andare le briglie davanti all'infinito, noi uomini moderni, noi semi-barbari — e ci troviamo nella *nostra* beatitudine, solo là dove più di tutto — *siamo in pericolo.*

## 225.

Sia edonismo, sia pessismismo, sia utilitarismo, sia eudemonismo: tutti questi modi di pensare, che misurano il valore delle cose dal *piacere* e dal *dolore,* cioè da stati accessori e da cose secondarie, sono modi di pensare e ingenuità di parata, a cui ognuno che sia conscio di forze *formatrici* e di coscienza artistica, guarderà non senza beffa e anche non senza compassione. Che compassione ci fate! Certo questa non è la compassione come la intendete voi; questa non è la compassione per il « male sociale », per la « società » e i suoi malati e infelici, e viziosi, e spezzati fin dall'origine, come giacciono a terra intorno a noi; questa è anche meno compassione per classi di schiavi mormoranti, oppressi, faziosi, che tendono al dominio e lo chiamano « libertà ». La *nostra* compassione è una compassione più elevata, più lungimirante: — noi vediamo come l'*individuo* s'impiccolisce, come *voi* lo impiccolite! — E vi sono dei momenti in cui guardiamo appunto alla *vostra* compassione con una indescrivibile ansia, in cui ci guardiamo da questa compassione, — in cui troviamo la vostra serietà più pericolosa di qualunque leggerezza. Voi volete possibilmente — e non vi è nessun più folle « possibilmente » — *togliere la sofferenza;* e noi? — sembra precisamente che noi vogliamo piuttosto averla anche più elevata e peggiore, che non sia mai stata! Benessere, come lo intendete voi — a noi non sembra un fine, ma *una fine!* Una condizione che rende ben presto l'uomo ridicolo e spregevole, — che fa *desiderare* la sua rovina! La disciplina della sofferenza, della *grande sofferenza* — non sapete che solo *questa disciplina* ha finora prodotto tutte le elevazioni dell'uomo? — quella tensione dell'anima nella disgrazia, che educa in essa la forza, i suoi brividi alla vista della grande rovina, la sua inventiva e

il suo coraggio nel portare, nel persistere, nell'interpretare, nell'utilizzare la sventura, e tutta la profondità, il mistero, la maschera, lo spirito, l'astuzia, la grandezza che le son state donate: — non le sono state donate nel dolore, sotto la disciplina del grande dolore? Nell'uomo, *creatura* e *creatore* sono unificati: nell'uomo vi è materia e frammento, esuberanza e fango, melma, insensatezza, caos; ma nell'uomo vi è anche il creatore, il foggiatore, una durezza martellante, una divinità di spettatore e un settimo giorno — intendete questa contraddizione? E che la *vostra* compassione si rivolge alla « creatura nell'uomo », a ciò che deve venire foggiato, spezzato, battuto, strappato, acceso, arso, purificato, — a ciò che necessariamente è costretto a *soffrire* e *deve* soffrire? E la *nostra* compassione — non comprendete voi a chi è rivolta la nostra compassione *opposta*, quando si difende dalla compassione, come dal peggiore di tutti i rammollimenti e le debolezze? — Compassione dunque *contro* compassione! — Ma, diciamolo ancora una volta, vi sono problemi superiori a tutti i problemi di piacere, di dolore e di compassione; e ogni filosofia che sbocchi solo in questi, è un'ingenuità. —

## 226.

*Noi immoralisti!* — Questo mondo che *ci* riguarda, in cui abbiamo da temere e da amare, questo mondo quasi invisibile e inudibile di raffinato comando, di raffinata ubbidienza, un mondo del « press'a poco » in ogni senso, uncinato, capzioso, puntuto, delicato: sì, esso è bene difeso contro goffi spettatori e confidenziale curiosità! Noi siamo ravvolti in una stretta rete e camicia di doveri e non ne *possiamo* uscire, in questo appunto siamo « uomini del dovere », anche noi! Talvolta, è vero, danziamo nelle nostre «catene» e fra le nostre «spade»; più spesso, non è meno vero, digrigniamo i denti lì in mezzo e perdiamo la pazienza per la segreta durezza del nostro destino. Ma qualunque cosa facciamo, gli stolti e l'apparenza dicono contro di noi: « Ecco della gente *senza* dovere » — noi abbiamo sempre gli stolti e l'apparenza contro di noi!

## 227.

Onestà — posto che questa sia la nostra virtù, di cui non possiamo liberarci, noi altri spiriti liberi — bene, lavoreremo ad essa con tutta la malvagità e l'amore, e non ci stancheremo di «perfezionarci» nella *nostra* virtù, che sola ci resta: possa il suo splendore una volta rimanere come una dorata e azzurra luce serale beffarda su questa cultura invecchiata e sulla sua fosca e greve serietà! E se pure un giorno la nostra onestà sarà stanca e sospirerà, e si stirerà e ci troverà troppo duri, e desidererà di trovarsi in condizioni migliori, più lievi, più tenere, come un vizio gradevole, rimaniamo *duri*, noi ultimi stoici! E mandiamole in aiuto tutte le diavolerie che abbiamo noi — la nostra nausea per ciò che è goffo e indistinto, il nostro « nitimur in vetitum », il nostro coraggio di avventurieri, la nostra affettata e viziata curiosità, la nostra più raffinata, più mascherata, più travestita, più spirituale volontà di potenza e superamento del mondo, che aleggia avida intorno a tutti i regni dell'avvenire, — andiamo in aiuto al nostro « Dio » con tutti i nostri « diavoli »! È verosimile che per questo veniamo misconosciuti e scambiati: che cosa importa? si dirà « la loro « onestà » — è la loro diavoleria, e niente altro! » — che cosa importa? E anche se avessero ragione? Non sono stati finora anche tutti gli Dei, diavoli divenuti santi e battezzati? E infine che cosa sappiamo di noi stessi? E come vorrà chiamarsi lo spirito che ci guida? (è questione di nomi). E quanti spiriti celiamo in noi? La nostra onestà, noi spiriti liberi, — guardiamo ch'essa non diventi la nostra vanità, il nostro ornamento e il nostro fasto, il nostro limite, la nostra sciocchezza! Ogni virtù inclina alla sciocchezza, ogni sciocchezza alla virtù; « stupido fino alla santità », si dice in Russia, — badiamo di non diventare alla fine per onestà dei santi e dei noiosi! La vita non è mille volte troppo breve per annoiarsi in essa? — bisognerebbe credere già alla vita eterna per...

228.

Mi si perdoni la scoperta che ogni filosofia morale finora è stata noiosa ed era compresa fra i sonniferi — e che « la virtù » ai miei occhi non è stata danneggiata da nulla più che da questa *noiosità* dei suoi assertori; con cui però non vorrei ancora avere misconosciuta la sua generale utilità. Ha molta importanza il fatto che il minor numero possibile di individui rifletta sulla morale, — per conseguenza ha molta importanza il fatto che la morale un giorno non diventi interessante! Ma non c'è da preoccuparsene! Anche oggi le cose vanno come sono sempre andate: non vedo nessuno in Europa che abbia (o *dia*) un'idea che il riflettere sulla morale potrebbe diventare pericoloso, capzioso, seducente, — che in ciò potrebbe essere una grave fatalità! Si considerino, per es. gli instancabili e inevitabili utilitaristi inglesi, come procedono goffi e onorevoli sulle orme di Bentham (una metafora omerica lo esprime più chiaramente), come egli stesso già procedette sulle orme dell'onorabile Helvetius (no, non era un uomo pericoloso questo Helvetius, *ce sénateur Pococurante*, per dirla con Galliani —). Non un pensiero nuovo, non una piega più fine di un pensiero vecchio, neppure una reale storia di qualcosa pensato prima: una letteratura *impossibile* nel complesso, dato che non si sappia inacidirla un poco con malvagità propria. Si è introdotto cioè anche in questi moralisti (che bisogna leggere assolutamente con dei pensieri accessori, dato il caso che si *debbano* leggere —) quell'antico vizio inglese che si chiama *cant* ed è *tartufferie* morale, questa volta nascosta sotto la nuova forma della scientificità; non manca anche un segreto guardarsi dai rimorsi di cui naturalmente dovrà soffrire una razza di antichi puritani ogni volta che si occuperà scientificamente della morale. (Un moralista non è proprio il contrario di un puritano? Cioè in quanto pensatore che prende la morale come problematica, interrogativa, insomma come un problema? Moralizzare non dovrebbe essere — «immorale»?). Alla fine essi vogliono tutti che la moralità *inglese* abbia ragione: in quanto precisamente così si giova nel modo migliore all'umanità, o all'« utilità

generale o alla « felicità dei più », ma no! alla felicità dell'*Inghilterra;* essi vorrebbero dimostrare a sè stessi con tutte le loro forze, che il tendere alla felicità *inglese*, voglio dire a *comfort* e *fashion* (e, al massimo, ad un posto in Parlamento) è insieme anche la via diritta alla virtù, anzi che tutta la virtù che finora c'è stata nel mondo, è consistita precisamente in un tale tendere. Nessuno di tutti questi animali di gregge, pesanti e nella coscienza loro turbati (che intraprendono a guidare gli interessi dell'egoismo come interessi del benessere generale —) vuol saperne del fatto che « il benessere generale » non è un ideale, non è uno scopo, non è un concetto comunque afferrabile, ma solo un dormitorio, — che ciò che è naturale per uno, non *può* essere affatto naturale per un altro, che l'esigenza di una morale per tutti è un danno precisamente per gli uomini superiori, insomma che vi è una gradazione fra uomo e uomo e quindi anche fra morale e morale. Sono una sorta modesta e fondamentalmente mediocre di uomini questi utilitaristi inglesi e, come ho detto: in quanto sono noiosi, non si può tenere abbastanza in conto la loro utilità. Anzi, bisognerebbe *incoraggiarli*, come è stato tentato in parte coi versi seguenti:

*Salute, o bravi carrettieri,*
*sempre « quanto più a lungo tanto meglio »,*
*sempre più rigidi di testa e di gambe,*
*senza entusiasmo, senza scherzi,*
*inesauribilmente mediocri,*
sans génie e sans esprit!

229.

In quelle antiche epoche che possono essere orgogliose del senso umanitario, rimane tanta paura, tanta *superstizione* di paura per « l'animale crudele e selvaggio », essersi insignoriti del quale costituisce appunto l'orgoglio delle epoche più umane, che anche verità tangibili restano come per un accordo inespresse per secoli, perchè esse hanno l'aria di aiu-

tare a tornare in vita quell'animale selvaggio che finalmente era stato ucciso. Io oso forse qualcosa, se mi lascio sfuggire una simile verità: la tornino altri ad imprigionare e ad abbeverarla di tanto « latte di pensiero pio » fin che essa giaccia muta e dimenticata nel suo vecchio angolo. — Bisogna cambiar opinione a proposito della crudeltà e aprire gli occhi; bisogna alla fine imparare l'impazienza, perchè questi immodesti e grossi errori non si aggirino oltre virtuosamente e spavaldamente, come, per es., sono stati addestrati da antichi e nuovi filosofi a proposito della tragedia. Quasi tutto ciò che noi chiamiamo « cultura superiore » si fonda sulla spiritualizzazione e approfondimento della *crudeltà*, — questa è la mia proposizione; quell'« animale selvaggio » non è stato niente affatto ucciso, esso vive, vegeta e soltanto si è divinizzato —. Quel che costituisce la dolorosa voluttà della tragedia, è crudeltà; quello che agisce gradevolmente nella così detta compassione tragica e in fondo perfino in ogni cosa elevata, fino ai supremi e più delicati brividi della metafisica, riceve la sua dolcezza solo dall'ingrediente di crudeltà che vi è mescolato. Quello che gode il romano nell'arena, il cristiano nei rapimenti della croce, lo spagnolo davanti al rogo o alle corride, il giapponese di oggi che si affolla alla tragedia, l'operaio dei sobborghi di Parigi che sente nostalgia di rivoluzioni sanguinose, la wagneriana che « subisce » Tristano e Isotta abbandonando completamente ogni volontà, — quello che tutti costoro godono e di cui tendono ad abbeverarsi con misterioso ardore, sono i filtri della grande Circe, la « crudeltà ». A questo punto bisogna certo liberarsi dalla balorda psicologia di una volta, che della crudeltà sapeva solo insegnare che essa sorge alla vista del dolore *altrui*: vi è un godimento ricco, straricco anche del proprio dolore, anche del far soffrire sè stessi, — e dovunque l'uomo si lascia persuadere alla negazione di sè in senso religioso, o alla mutilazione di sè, come presso i fenici e gli asceti, o in genere alla liberazione dai sensi, dalla carne, all'annichilimento, al crampo puritano di penitenza, alla vivisezione della coscienza, al pascaliano sacrifizio dell'intelletto, egli viene segretamente attirato e spinto innanzi dalla sua crudeltà, da quei perico-

losi brividi della crudeltà *rivolta contro sè stessa.* Infine si calcoli che anche colui che conosce, mentre costringe il suo spirito a conoscere *contro* la tendenza dello spirito e bene spesso anche contro i desideri del suo cuore — e cioè a dire no dove vorrebbe affermare, amare, venerare, — procede come artista e trasfiguratore della crudeltà; già ogni prendere sul serio e profondamente è una violenza, un voler far male alla volontà fondamentale dello spirito, che tende incessantemente all'apparenza e alle superfici, — già in ogni voler conoscere vi è una goccia di crudeltà.

230.

Forse non s'intende senz'altro quello che ho detto qui di una « volontà fondamentale dello spirito »: mi si permetta una spiegazione. — Quel che di comando, che dal popolo viene chiamato « lo spirito », vuole essere e sentirsi signore in sè e intorno a sè: esso ha la volontà dalla molteplicità alla semplicità, una volontà restrittiva, dominatrice, avida di dominio, e realmente dominante. I suoi bisogni e le sue facoltà sono in ciò come quelle che i fisiologi fissano per tutto ciò che vive, cresce e si accresce. La forza dello spirito di appropriarsi una cosa estranea, si manifesta in una forte tendenza di assimilare il nuovo al vecchio, di semplificare il molteplice, di superare o allontanare l'assolutamente contradittorio: come arbitrariamente sottolinea, mette in luce, falsifica a modo suo determinati tratti e linee di ciò che gli è estraneo, di ogni lembo di « mondo esterno ». La sua intenzione in ciò tende ad incorporarsi nuove « esperienze », ad allineare nuove cose in vecchie file, — dunque ad accrescimento; ed anche più precisamente al *sentimento* dell'accrescimento, al sentimento della forza aumentata. A questa stessa volontà serve un impulso apparentemente opposto dello spirito, una improvvisa decisione di ignoranza, di volontaria segregazione, un chiudere le proprie finestre, un interiore dire di no a questa o a quella cosa, un non lasciar sorgere, una sorta di stato di difesa contro molte cose che si potrebbero sapere, una contentezza dell'oscurità, dell'orizzonte limitato, un dir

di sì e approvare l'ignoranza: come tutto ciò è necessario a seconda del grado della propria forza di appropriazione, o, per parlare figurato, della propria « forza di digestione » — e in realtà più di tutto « lo spirito » somiglia ancora ad uno stomaco. Così la volontà occasionale dello spirito di farsi illudere, è qui al suo posto, forse con una temeraria intuizione che le cose *non* sono così, che bisogna solo lasciarle ritenere così, un gusto di ogni incertezza e molteplicità di significati, un'esultante compiacimento della volontaria strettezza e segretezza di un cantuccio del troppo vicino, del proscenio, dell'ingrandito, del rimpicciolito, dello scostato, dell'abbellito, un compiacimento dell'arbitrarietà di tutte queste manifestazioni di potenza. È alla fine qui al suo posto quella non insospetta prontezza dello spirito ad illudere altri spiriti e a mascherarsi davanti ad essi, quel continuo peso e tendere di una forza creatrice, formatrice, capace di mutazioni: lo spirito vi gode la sua molteplicità di maschere e la sua astuzia maliziosa, vi gode anche il sentimento della sua sicurezza, — egli è nel modo migliore difeso e nascosto proprio dalle sue arti di Proteo! — *Contro* a *questa* volontà di apparenza, di semplificazione, di maschera, di mantello — agisce quella sublime tendenza di chi conosce, che prende e vuol prendere le cose con profondità, molteplicità e a fondo: come una sorta di crudeltà della coscienza e del gusto intellettuali, che ogni coraggioso pensatore riconoscerà in sè, posto che egli, come si conviene, abbia abbastanza a lungo indurito e acuito il suo occhio per sè stesso, e sia abituato a una severa disciplina e anche a severe parole. Egli dirà: « vi è qualcosa di crudele nella tendenza del mio spirito »: — i virtuosi e gli amabili cercheranno di persuaderlo di no: in realtà sarebbe più garbato riconoscere, sussurrare e celebrare in noi, invece della crudeltà, per esempio, una « onestà eccessiva » — in noi spiriti liberi, *molto* liberi: — e così forse una volta suonerà davvero la nostra — fama? intanto — poichè fino allora c'è tempo — non vorremmo affatto essere inclinati ad abbellirci di tali lustrini e frange morali di parole: il nostro lavoro finora ci rende sgradito proprio questo gusto e la sua allegra esuberanza. Son belle parole, scintillanti, scricchiolanti, festose:

onestà, amore di verità, amore di saggezza, sacrificio per la conoscenza, eroismo del veritiero, — in esse vi è qualche cosa che fa gonfiare l'orgoglio. Ma noi altri eremiti e marmotte ci siamo da tempo persuasi in tutta la segretezza di una coscienza eremitica, che anche questo degno sfoggio di parole fa parte dell'antico ornamento, ciarpame e polvere d'oro falso della incosciente vanità umana, e che anche sotto questo lusinghiero colore ed intonaco si deve riconoscere il terribile testo fondamentale *homo natura*. Cioè ritradurre l'uomo nella natura; dominare le molte interpretazioni e significati accessori vani e sognatori, che finora sono stati scarabocchiati e disegnati sopra quell'eterno testo fondamentale *homo natura*; far sì che l'umo d'ora innanzi stia davanti all'uomo come già oggi, indurito nella disciplina della scienza, sta davanti all'*altra* natura, con occhi impavidi come Edipo e orecchie turate come Odisseo, sordo alle sinfonie lusingatrici di antichi uccellatori metafisici, che gli hanno troppo a lungo fischiato: « Tu sei di più! tu sei più alto! tu sei di altra origine! » — può essere un compito strano e pazzo, ma è un *compito* — chi lo negherebbe? Perchè l'abbiamo scelto questo pazzo compito? O, per chiederci altrimenti: « Perchè in genere conoscenza? » — Ognuno ci farà questa domanda. E noi, costretti a questo modo, noi che ci siamo già cento volte fatta la stessa domanda, non abbiamo trovato e non troviamo risposta migliore...

231.

L'apprendere ci tramuta, esso fa quello che fa ogni nutrimento, che pure non soltanto « conserva » —: come sa il fisiologo. Ma nel fondo di noi stessi, proprio « nel fondo », vi è, a dir la verità, qualche cosa che non si può insegnare, un granito di fato spirituale, di predestinata decisione, e risposta a scelte domande predestinate. Ad ogni problema cardinale parla un immutabile: « Questo sono io »; a proposito di uomo e di donna, per es., un pensatore non può mutare la sua dottrina, ma solo apprenderla a fondo, — solo scoprire a fondo ciò che a questo proposito « sussiste » per lui. Talvolta

si trovano certe sanzioni di problemi che dànno precisamente a *noi* una salda fede; forse d'ora innanzi le chiameremo le nostre « persuasioni ». Più tardi — se si vedono in loro soltanto orme verso la conoscenza di sè, indici al problema che noi *siamo* — meglio, alla grande sciocchezza che noi siamo, al nostro fato spirituale, al *non insegnabile*, affatto « là in fondo ». — Sulla base di questa grande gentilezza, *quale* ho esercitata appunto verso me stesso, mi sarà forse piuttosto concesso di pronunciare alcune verità sulla « donna in sè »: posto che ormai si sappia in precedenza, quanto esse sono appunto soltanto — le *mie* verità —.

## 232.

La donna vuole diventare indipendente, e per questo essa comincia a illuminare gli uomini a proposito della « donna in sè » — questo è uno dei peggiori progressi del generale *imbruttimento* dell'Europa. Perchè, che cosa debbono mettere in luce questi goffi tentativi della scientificità e dell'autodenudazione femminile? La donna ha tante ragioni di pudore; nella donna è nascosto tanto di pedante, superficiale, pedagogico, piccinamente presuntuoso, piccinamente sfrenato e immodesto — basta studiare il suo modo di fare coi bambini! —, che in fondo finora è stato dominato e represso nel modo migliore dal *timore* dell'uomo. Guai se « l'eternamente noioso nella donna » — essa ne è molto ricca! — può farsi avanti! se comincia a disimparare a fondo e per principio la sua avvedutezza e la sua arte, l'arte della grazia, del gioco, del dissipare le preoccupazioni, dell'alleggerire e prender con disinvoltura, la sua raffinata disposizione a gradevoli appetiti! Si sentono già ora voci femminili che, per sant'Aristofane! fanno paura; viene minacciato con chiarezza medica l'alfa e l'omega che la donna *vuole* dall'uomo. Non è di cattivissimo gusto, se la donna si atteggia così a diventare scientifica? Finora, per fortuna, l'illuminare era cosa degli uomini, dote degli uomini — con questo noi rimanevamo « fra noi »; e alla fine possiamo riservarci per tutto quello che le donne scrivono a proposito della « donna » una buona sfiducia che

la donna *voglia* proprio illuminarsi a proposito di sè stessa — e *possa* volerlo... Se una donna non cerca con questo un nuovo adornamento per sè — io sono del parere che adornarsi fa parte dell'eterno femminino — bene, allora essa vuole suscitare paura di sè: — forse vuole dominare. Ma non *vuole* la verità: che cosa importa alla donna la verità? Nulla è fin da bel principio più estraneo, contrario e ostile alla donna della verità, — la sua grande arte è la menzogna, il suo più grande interesse è l'apparenza e la bellezza. Confessiamolo, noi altri uomini, noi onoriamo ed amiamo appunto *questa* arte e *questo* istinto nella donna: noi che abbiamo la vita difficile e che, per alleggerircela, amiamo accompagnarci ad esseri, fra le cui mani, sotto i cui sguardi e le cui delicate follie, la nostra serietà, la nostra gravità e la nostra profondità, ci appaiono quasi una follia. Da ultimo pongo la domanda: ha mai una donna riconosciuto profondità ad una testa di donna, giustizia ad un cuore di donna? E non è vero che, calcolando all'ingrosso, « la donna », finora è stata più di tutto disprezzata dalla donna — e niente affatto da noi? — Noi uomini desideriamo che la donna non continui a compromettersi col rischiaramento: come fu cura dell'uomo e risparmio della donna quando la Chiesa decretò: *mulier taceat in ecclesia!* Fu a vantaggio della donna quando Napoleone fece capire alla troppo loquace Madame de Staël — *mulier taceat in politicis!* — e penso che sia un vero amico delle donne, quello che oggi grida alle donne: *mulier taceat de muliere!*

## 233.

Rivela corruzione degli istinti — pur facendo astrazione dal fatto che rivela cattivo gusto —, se una donna si richiama appunto a Madame Roland o Madame de Staël, o Monsieur George Sand, come se con questo fosse dimostrato qualcosa *a favore* della « donna in sè ». Fra uomini le tre nominate sono le tre donne *comiche* in sè — niente di più! — E proprio i migliori *argomenti* spontanei *contro* l'emancipazione e l'auto-dominio della donna.

234.

La stupidaggine in cucina; la donna come cuoca; la spaventosa assenza di pensiero, con cui si provvede al nutrimento della famiglia e del padron di casa! La donna non comprende che cosa *significa* il cibo: e vuole essere cuoca! Se la donna fosse una creatura pensante, avrebbe dovuto, essendo cuoca da millenni, trovare i più grandi dati di fatto fisiologici e così pure impossessarsi della medicina! Per opera delle cattive cuoche — per la completa mancanza di ragione nella cucina, lo sviluppo dell'uomo è stato trattenuto molto a lungo, e danneggiato nel peggiore dei modi: e anche oggi le cose vanno poco meglio. — Discorso alle figlie maggiori.

235.

Ci sono atteggiameni dello spirito, ci sono sentenze, una piccola manciatina di parole, in cui si cristallizza all'improvviso tutta una cultura, tutta una società. Ecco per esempio quelle occasionali parole di Madame de Lambert a suo figlio: « Mon ami, ne vous permettez jamais que de follies, qui vous feront grand plaisir! ». — Per ora le parole più materne e più avvedute, che siano mai state rivolte ad un figlio.

236.

Quel che Dante e Goethe han creduto della donna — quello, cantando « Ella guardava suso ed io in lei », questo traducendo: « l'eterno femminino ci spinge *innanzi* » —: non dubito che ogni donna di natura superiore non si guardi da questa credenza, perchè essa crede appunto *ciò* dell' eterno mascolino...

237.

*Sette piccoli proverbi di donne.*

Come fugge la noia, se un uomo si accosta a noi!

* * *

La vecchiaia, ahimè! e la scienza dànno forza anche ad una virtù debole.

* * *

Abito nero e taciturnità stanno bene ad ogni donna.

* * *

A chi sono riconoscente nella felicità? A Dio! — e alla mia sarta.

* * *

Giovane: una caverna infiorata. Vecchia: vien fuori un drago.

* * *

Nome nobile, gambe graziose, e poi un uomo: se fosse mio!

* * *

Discorsi brevi, significato lungo — sdrucciolone per l'asina!

* * *

Finora le donne sono state trattate dagli uomini come uccelli, che si sono spersi giù accanto a loro, da una qualche altezza: come qualche cosa di più fine e più vulnerabile, di più sfrenato, di più meraviglioso, di più dolce, di più pieno di anima, — ma come qualche cosa che bisogna incarcerare, perchè non voli via.

## 238.

Sbagliarsi nel problema fondamentale « uomo e donna », negare a questo proposito il più abissale antagonismo e la necessità di una tensione eternamente ostile, sognare forse in questo campo uguali diritti, uguale educazione, uguali esigenze e doveri, è un segno *tipico* di mediocrità d'ingegno, e un pensatore che si è dimostrato mediocre in questo punto

pericoloso — mediocre nell'istinto! — può in genere valere come sospetto, anche più, come tradito, come scoperto: è verosimile che egli sarà troppo «corto» per tutti i problemi fondamentali della vita, anche della vita avvenire, e non sarà capace di penetrare in *alcuna* profondità. Un uomo invece che abbia profondità nel suo spirito come nei suoi appetiti, e anche quella profondità della benevolenza che è capace di severità e di durezza, e viene facilmente scambiata con esse, può pensare a proposito della donna sempre soltanto *in modo orientale*: — egli *deve* concepire la donna come possesso, come proprietà che si può rinchiudere, come qualche cosa di destinato a servire e che trova in questo il suo perfezionamento, — deve in ciò appoggiarsi alla enorme ragione dell'Asia, alla superiorità di istinti dell'Asia, come lo fecero una volta i greci, questi ottimi fra gli eredi e scolari dell'Asia — che, come è noto, da Omero fino ai tempi di Pericle, *col crescere* della cultura e dell'estensione della loro forza, divennero anche passo passo *più severi* verso la donna, insomma più orientali. *Come* fu necessario, *come* logico, *come* perfino umanamente desiderabile ciò, ciascuno vi rifletta da sè!

## 239.

Il sesso debole non è mai stato trattato con tanta stima da parte degli uomini, come nella nostra epoca — ciò fa parte della tendenza e del gusto fondamentale democratico, come la mancanza di rispetto per la vecchiaia: che meraviglia che si abusi subito di questa stima? si vuole di più, si impara ad esigere, alla fine si trova questa dimostrazione di stima quasi già offensiva, si preferirebbe la gara, anzi addirittura la lotta per conquistare i diritti: insomma, la donna perde il pudore. Aggiungiamo subito che perde anche il gusto. Essa disimpara a *temere* l'uomo: ma la donna che « disimpara a temere », rinuncia ai suoi istinti più femminili. Che la donna si arrischi, se l'elemento che nell'uomo incute timore, diciamo più precisamente, se l'*uomo*, non viene più voluto ed allevato nell'uomo, è alquanto naturale e anche

alquanto comprensibile; quel che si comprende più difficilmente, è che appunto con ciò — la donna degenera. Ciò accade oggi: non inganniamoci a questo proposito! Dovunque lo spirito industriale ha vinto sopra lo spirito militare ed aristocratico, oggi la donna tende alla indipendenza economica e giuridica di un commesso: « la donna come commessa », sta scritto sulla porta della società moderna che si incivilisce. Cercando così di impadronirsi di nuovi diritti, di diventar « padrona » e scrivendo sulle sue bandiere e bandierine il « progresso della donna », si avvera con una terribile chiarezza il viceversa: *la donna va indietro*. Dopo la rivoluzione francese l'influsso della donna in Europa è divenuto *minore*, di quanto è aumentato di diritti e di esigenze. E la « emancipazione della donna », in quanto viene voluta e promossa dalle donne stesse (e non solo da teste mediocri di uomini), si manifesta così come un sintomo singolare del crescente indebolimento e ottusione degli istinti più femminili. Vi è in questo movimento della *sciocchezza*, una sciocchezza quasi maschile, di cui una donna ben nata — che è sempre una donna intelligente — dovrebbe vergognarsi a fondo. Perdere il fiuto del terreno sul quale si può più sicuramente giungere alla vittoria, trascurare l'esercizio nella propria arte schermistica, lasciarsi andare davanti all'uomo, forse addirittura « fino al libro », mentre prima si stava disciplinate e si assumeva una raffinata ed astuta umiltà; dissolvere la fede dell'uomo in un ideale fondamentale diverso *velato* nella donna, in un che di eternamente e necessariamente femminile; persuadere con insistenza e con chiacchiere l'uomo, che la donna non deve venir mantenuta, curata, protetta, risparmiata come un animale domestico più delicato, meravigliosamente selvatico e spesso piacevole; andar raccogliendo rumorosamente e con furia tutti gli elementi di schiavitù e di dipendenza che la posizione della donna ha finora avuti nell'ordinamento della società, ed ha ancora (come se la schiavitù fosse un argomento contradittorio e non piuttosto una condizione di ogni cultura superiore, di ogni elevamento della cultura): — che cosa significa tutto ciò, se non uno sminuzzamento degli istinti femminili, una sfemminizzazione? Certo, vi sono molti

stolti amici delle donne e danneggiatori delle donne fra i dotti asini di sesso maschile, che consigliano alla donna di sfemminizzarsi in questo modo, e di imitare tutte le sciocchezze di cui è malato in Europa «l'uomo», la «virilità» europea, — che vorrebbero abbassare la donna fino alla « cultura generale », e anche alla lettura dei giornali e alla politica. Qua e là si voglion far delle donne anche dei liberi pensatori e dei letterati; come se una donna senza devozione non fosse qualcosa di assolutamente spiacevole o ridicolo per un uomo profondo e ateo —; si rovinano quasi dappertutto i loro nervi con la più malata e pericolosa di tutte le sorta di musica (la nostra musica moderna tedesca) e si rendono di giorno in giorno più isteriche e più incapaci del loro compito primo ed ultimo, di partorire figli forti. In genere si vogliono « coltivare » anche di più e, come si dice, rendere *forte* per mezzo della cultura « il sesso debole »: come se la storia non insegnasse colla massima evidenza che « coltivazione » dell'uomo e indebolimento — cioè indebolimento, spezzettamento, malattia della *forza di volontà*, son sempre andati di pari passo, e che le donne più potenti e più influenti del mondo (da ultimo ancora la madre di Napoleone) hanno dovuto la loro potenza e il loro prevalere sugli uomini — proprio alla loro forza di volontà — e non ai maestri di scuola! — Quel che nella donna ispira rispetto e bene spesso timore, è la sua *natura*, che è « più naturale » di quella dell'uomo, la sua schietta, rapace, astuta duttilità, il suo artiglio di tigre sotto il guanto, la sua ingenuità nell'egoismo, la sua ineducabilità e sfrenatezza interiore; l'elemento inafferrabile, ampio, ondeggiante dei suoi appetiti e delle sue virtù... Quel che, nonostante tutto il timore, mette compassione per questa bella e pericolosa gatta che è « la donna », è che essa appare più sofferente, più vulnerabile, più bisognosa di amore, più condannata alla delusione, di qualunque altro animale. Timore e compassione: con questi sentimenti finora l'uomo è stato davanti alla donna, sempre con un piede già nella tragedia, che distrugge mentre entusiasma. — Come! E così dunque sarà finita? E si sta operando *la distruzione dell'incanto* della donna? E sta lentamente sorgendo la noia

della donna? O Europa! Europa! È noto l'animale cornuto, che per te è sempre stato il più attraente, e da cui sempre ti viene minacciato il pericolo! La tua vecchia favola potrebbe di nuovo diventare « storia », — ancora una volta una mostruosa stoltezza potrebbe impadronirsi di te e rapirti! E sotto di essa, nessun Dio nascosto! No! Solo un'« idea », una « idea moderna »! —

Capo Ottavo.

# POPOLI E PATRIE

Ho sentita di nuovo per la prima volta — l'ouverture dei *Maestri Cantori* di Riccardo Wagner: è un'arte magnifica, sovraccarica, pesante e tarda, che ha l'orgoglio di presupporre ancora vivi due secoli di musica per la sua comprensione: — fa onore ai tedeschi, che un tale orgoglio non sia stato un calcolo sbagliato! Che linfe e che forze, che epoche e che cieli sono mescolati qui! Ora ci dà una sensazione di antichità, ora una di stranezza, ora una aspra e più che giovanile; è altrettanto arbitrario quanto pomposamente tradizionale, non di rado burlesco e anche più spesso grossolano e volgare, — ha fuoco e coraggio e insieme la buccia molle e fulva di frutti che vengono a maturanza troppo tardi. Scorre ampio e pieno: e improvvisamente un momento di inspiegabile esitazione, quasi una lacuna che si apra tra causa ed effetto, un peso che ci costringe a sognare, quasi un incubo, — ma già torna ad aprirsi, ad allargarsi, la vecchia corrente di benessere, di svariatissimo benessere, di felicità antica e nuova, tenendo *molto* conto della felicità dell'artista per sè stesso, di cui egli non vuol fare mistero, la sua stupita e felice coscienza della maestria dei mezzi che egli applica qui, di mezzi artistici nuovi, nuovamente conquistati, non ancora provati, come pare egli ci voglia rivelare. Tutto insieme non bellezza, non sud, niente della chiarezza meridionale del cielo, niente della grazia, non danza, appena una volontà di logica; perfino una certa goffaggine che viene anche sottolineata, come se l'artista ci volesse dire: « essa è nelle mie intenzioni »; un paludamento pesante, un che di arbitrariamente barbarico e solenne, uno scintillio di preziosità e di ricami dotti e venerabili, un che di tedesco, nel migliore e peggiore significato della parola, un che di molteplice, informe e inesauribile di tipo tedesco: una certa potenza e sovrabbondanza tedesca dell'anima, che non ha paura di nascondersi fra le raffinatezze della decadenza, — che anzi forse comincia solo lì a sen-

tirsi proprio bene; un vero e schietto contrassegno dell'anima tedesca, che è insieme giovane e invecchiata, frolla e stranica ancora di futuro. Questa sorta di musica, esprime nel miglior modo quel che io penso dei tedeschi: essi sono dell'altroieri e di dopodomani; *essi non hanno ancora un oggi.*

## 241.

Noi, « buoni europei »: anche noi abbiamo delle ore, in cui un cordiale patriottismo, un ricadere in vecchi amori e strettezze ci permettono — ne ho appena data una prova — ore di commozione nazionale, di ansie patriottiche e ogni sorta di altri antiquati straripamenti del sentimento. Spiriti più gravi di noi possono liberarsi solo in periodi più lunghi di ciò, che in noi si limita ad ore e finisce in ore, gli uni in mezzi anni, gli altri in mezze vite, a seconda della prestezza e della forza, con cui digeriscono e « ricambiano » i loro materiali. Potrei anzi immaginarmi delle razze ottuse ed esitanti, che anche nella nostra rapida Europa avessero bisogno di mezzi secoli per superare tali accessi atavistici di patriottardismo e di campanilismo, e per ritornare alla ragione, voglio dire al « buon europeismo ». E mentre mi diffondo su questa possibilità, mi accade di essere testimonio di un dialogo fra due vecchi « patrioti ». Evidentemente erano tutti e due tardi di udito, e quindi parlavano tanto più forte. « *Quello* lì sa di filosofia, quanto un contadino o uno studente » — diceva uno —: « è ancora innocente. Ma che importa oggi? È l'epoca delle masse: quelli lì se ne stanno ventre a terra davanti ad ogni massa. E così anche *in politicis*. Un uomo di Stato, che eriga loro una nuova torre di Babele, un qualche mostro di Stato e di potenza, per loro è « grande »: — che importa che intanto noi, più avveduti e più contegnosi, non ci stacchiamo ancora dall'antica credenza, che è solo il grande pensiero che dà grandezza ad una azione e ad una cosa? Supponendo che un uomo di Stato mettesse il suo popolo nella condizione di dovere d'ora innanzi fare della « grande politica », per cui da natura è mal disposto e preparato, cosicchè avesse bisogno di sacrificare, per una nuova dubbia me-

diocrità le sue antiche e sicure virtù, — supponendo che un uomo di Stato condannasse il suo popolo a « politizzare » in genere, mentre esso finora aveva qualche cosa di meglio da fare e da pensare, e nel fondo della sua anima non si era liberato di una prudente repugnanza all'irrequietezza, al vuoto e alla chiassosa rissosità diabolica dei popoli propriamente politicanti, — supponendo che un tale uomo di Stato suscitasse le passioni e gli appetiti addormentati del suo popolo, e facesse una macchia della sua timidezza e volontà di appartarsi finora, una colpa della sua conoscenza dell'estero e della sua segreta infinità e gli svalorizzasse le tendenze più intime del suo cuore, gli capovolgesse la coscienza, restringesse il suo spirito, rendesse « nazionale » il suo gusto, — come! un uomo di Stato che facesse tutto questo, che il suo *popolo* dovrebbe scontare per tutto l'avvenire, dato che avesse un avvenire, un tale uomo di Stato sarebbe *grande*? ». « Certo! — gli rispose impetuosamente l'altro vecchio patriota, — se no, non avrebbe *potuto* farlo! Era forse una pazzia volere una cosa simile? Ma forse in principio ogni cosa grande è stata soltanto una pazzia! » — « Abuso di parole! — gli gridò il suo interlocutore: — forte! forte! forte e pazzo! *Non grande!* ». — I due vecchi si erano evidentemente riscaldati, gridandosi così sul volto le loro verità; ma io nella mia felicità e nel mio al di là, riflettevo quanto presto un più forte diverrà padrone di un forte: e anche che per l'involgarirsi spirituale di un popolo vi è un compenso, e cioè l'approfondirsi di un altro. —

## 242.

Si chiami ora « civilizzazione », o « umanizzazione », o « progresso » ciò in cui oggi si cerca la distinzione degli europei: lo si chiami semplicemente, senza lodare nè biasimare, con una formula politica, il movimento *democratico* dell'Europa; dietro tutte le quinte morali e politiche, a cui si accenna con tali formule, si compie un enorme processo *fisiologico*, che si svolge sempre più, — il processo di una assimilazione degli europei, la loro crescente liberazione dalle

condizioni, nelle quali sorgono razze collegate per clima e per classe, la loro crescente indipendenza da ogni *determinato* ambiente, che per dei secoli si vorrebbe iscrivere con uguali esigenze nell'anima e nel corpo, — dunque il lento elevarsi di una sorta di uomo essenzialmente al di sopra delle nazioni e nomade, che, parlando fisiologicamente, possieda come sua caratteristica distintiva un massimo di arte e di forza di adattamento. Questo processo dell'*europeo in divenire*, che può venire ritardato nel « tempo » da grandi ricadute, ma che forse appunto con esse acquista e cresce in veemenza e profondità, — la tempesta e l'impeto ancora oggi infurianti del « sentimento nazionale » ha qui il suo posto e così pure l'anarchismo che sta appunto sorgendo —: questo processo porterà verosimilmente a risultati, sui quali i suoi ingenui promotori ed elogiatori, gli apostoli delle « idee moderne », non vorrebbero certo contare. Le stesse nuove condizioni, nelle quali in media si formerà un pareggiamento ed una mediocrizzazione dell'individuo — un uomo animale di gregge, utile, laborioso, adoperabile ed abile a molte cose —, sono in massimo grado fatte apposta, per dare origine a uomini di eccezione della qualità più pericolosa e più attraente. Mentre cioè quella forza di adattameno che esperimenta condizioni sempre mutevoli e comincia un nuovo lavoro con ogni generazione, quasi con ogni decennio, non rende affatto possibile la *potenza* del tipo; mentre l'impressione generale di tali europei dell'avvenire sarà verosimilmente quella di molteplici lavoratori chiacchieroni, poveri di volontà ed estremamente adattabili, che *han bisogno* del signore, di uno che comandi, come del pane quotidiano; mentre dunque la democratizzazione dell'Europa sfocia nella produzione di un tipo preparato in senso raffinatissimo alla *schiavitù*, l'uomo forte nel caso singolo ed eccezionale dovrà riuscire più forte e più ricco, che non sia forse mai riuscito finora, — grazie alla spregiudicatezza della sua educazione, grazie alla enorme molteplicità di esercizio, arte e maschera. Volevo dire: la democratizzazione dell' Europa è insieme un involontario apparecchio per allevare dei *tiranni*, — intendendo la parola in ogni senso, anche nel più spirituale.

243.

Odo con piacere che il nostro sole sta movendosi rapidamente verso la stella di *Ercole*: e spero che l'uomo sulla terra faccia come il sole. E noi avanti a tutti, noi buoni europei! —

244.

Ci fu un tempo, in cui si era abituati a chiamare i tedeschi « profondi », per distinguerli: ora che il tipo più a successo del germanesimo moderno è avido di ben altri onori e sente in tutto ciò che ha profondità la mancanza forse di « acume », è quasi tempestivo e patriottico il dubbio, se una volta non ci si sia ingannati con quell'elogio: insomma, se la profondità tedesca non sia in fondo qualcosa d'altro e di peggiore — e qualche cosa da cui, grazie a Dio, siamo in procinto di liberarci con successo. Facciamo dunque il tentativo di cambiare idea rispetto alla profondità tedesca: per questo non è necessario altro che un po' di vivisezione dell'anima tedesca. — L'anima tedesca è prima di tutto molteplice, di origine varia, più composita e sovrapposta che realmente costruita: ciò dipende dalla sua origine. Un tedesco che volesse azzardarsi ad affermare: « Due anime abitano, ahimè! nel mio petto », si sbaglierebbe, anzi, rimarrebbe lontano dalla verità per molte anime. Come popolo dalla più enorme miscela e contatto di razze, forse perfino con una prevalenza dell'elemento pre-ariano, come « popolo di mezzo » in ogni senso, i tedeschi sono più inafferrabili, ampi, contradittori, sconosciuti, incalcolabili, sorprendenti e perfino più spaventosi, che non lo siano altri popoli per sè stessi: — essi sfuggono alla *definizione* e sono già per questo la disperazione dei francesi. Caratterizza i tedeschi il fatto che presso di loro non muore mai il problema: « Che cosa è tedesco? » Kotzebue certo conosceva bene i suoi tedeschi: « siamo stati conosciuti » gridavano con giubilo a lui, — ma anche la Sand credette di conoscerli. Jean Paul sapeva quel che faceva, quando si dichiarò adirato contro le lusinghe e le esagerazioni menzognere, ma patriottiche, di Fichte, — ma è ve-

rosimile che Goethe fosse di altro parere da Jean Paul a proposito dei tedeschi, anche se, riguardo a Fichte, gli dava ragione. Che cosa ha propriamente pensato Goethe dei tedeschi? — Ma egli non ha mai parlato con chiarezza a proposito di molte cose intorno a sè, e ha saputo per tutta la vita raffinatamente tacere: — è verosimile che egli avesse delle buone ragioni per farlo. È certo che non furono « le guerre per la libertà », quelle che gli fecero avere dei lampi di gioia, e nemmeno la rivoluzione francese, — l'avvenimento, per cui egli *mutò il pensiero* del suo Faust, anzi di tutto il problema « uomo » fu l'apparire di Napoleone. Ci sono delle parole di Goethe, in cui egli, come dall'estero, si esprime con durezza impazientita a proposito di ciò che i tedeschi ascrivono a proprio orgoglio: una volta egli definisce il famoso spirito tedesco come « indulgenza per le debolezze altrui e le proprie ». Ha torto con questo? — È caratteristica dei tedeschi che di rado si abbia completamente torto a proposito di essi. L'anima tedesca ha in sè corridoi e anditi, vi sono in essa caverne, nascondigli, trabocchetti; il suo disordine ha molto dell'attrattiva del misterioso; il tedesco conosce le vie traverse che conducono verso il caos. E come ogni cosa ama la sua imagine, così il tedesco ama le nuvole e tutto ciò che è non chiaro, in divenire, crepuscolare, umido e voluto dalla provvidenza: egli sente come « profondo » l'incerto, l'informe di ogni sorta, ciò che si rimanda, ciò che cresce. Il tedesco stesso non *è*, egli *diviene*, egli « si svolge ». « Svolgimento » è perciò la vera e propria trovata tedesca nel grande campo delle formule filosofiche: — un concetto dominante che, in lega con la birra tedesca e con la musica tedesca, lavora a tedeschizzare tutta l'Europa. Gli stranieri restano stupiti e attratti davanti agli enigmi, che pone loro nel fondo dell'anima tedesca la natura contradittoria (che Hegel raccolse in sistema, Riccardo Wagner da ultimo in musica). « Bonario e ostinato » — un tale accostamento, insensato nei riguardi di ogni altro popolo, si giustifica purtroppo spesso in Germania: basta vivere per un po' di tempo fra gli svevi! La pesantezza del dotto tedesco, il suo cattivo gusto in società vanno terribilmente d'accordo con un interiore funambulismo e leggero

ardimento, che tutti gli Dei hanno già imparato a temere. Se si vuole l'« anima tedesca » dimostrata ad oculos, basta guardare al gusto tedesco, alle arti e ai costumi tedeschi: che contadinesca indifferenza al « gusto »! Come la cosa più nobile e la più volgare vi stanno una accanto all'altra! Com'è disordinata e ricca tutta questa economia dell'anima! Il tedesco *trascina* la sua anima: trascina tutto ciò che egli vive. Digerisce male le sue vicende, non le « esaurisce » mai; la profondità tedesca è spesso soltanto una « digestione » difficile e tirata in lungo. E come tutti i malati abitudinari, tutti i dispeptici, hanno la tendenza alla comodità, così il tedesco ama la « sincerità » e la « integrità »: come è *comodo* essere sinceri e perbene! — Forse oggi il travestimento più pericoloso e più fortunato è quello che il tedesco sa fare, quello confidenziale, cortese, che mette le carte in tavola, della integrità tedesca: essa è la sua particolare arte mefistofelica, con essa egli può « andare ancora molto in là »! Il tedesco si lascia andare, e guarda con fidi occhi azzurri, vuoti, tedeschi — ed ecco che l'estero lo confonde subito con la sua veste da camera! — Volevo dire: la « profondità tedesca » sia pure quel che vuole, proprio fra noi ci permettiamo forse di riderne? — facciamo bene, a tenere anche d'ora innanzi in onore la sua apparenza e il suo buon nome, e a non cedere troppo a buon mercato la nostra antica rinomanza di popolo della profondità, in cambio dell'« acume prussiano » e dello spirito e della sabbia berlinese. Per un popolo è atto di intelligenza farsi valere, *lasciarsi* valere per profondo, inabile, bonario, onesto, inesperto: potrebbe perfino — essere profondo! Infine: bisogna fare onore al proprio nome, — non per niente ci si chiama il popolo « tiusche » (tedesco), il popolo « Täusche » (ingannatore). —

## 245.

Il « buon vecchio » tempo è passato: esso ha finito di cantare con Mozart: — come fortunati *noi*, a cui parla ancora il suo rococò, e la sua « buona società », il suo tenero entusiasmo, la sua gioia infantile delle cineserie e degli svo-

lazzi, la sua cortesia di cuore, il suo bisogno di cose graziose, innamorate, danzanti, lacrimose, la sua fede nel mezzogiorno possono fare ancora appello a qualche cosa che *rimane* in noi! Ahimè, un giorno o l'altro ciò sarà finito; — ma chi può dubitare che sarà finita anche prima la comprensione e il gusto per Beethoven? — che fu pure soltanto l'eco di un trapasso di stile e di una spezzatura di stile, e *non*, come Mozart, l'ultima eco di un grande gusto europeo durato per dei secoli. Beethoven è il prodotto intermedio di un'antica anima frolla, che continuamente si spezza e di una giovanissima anima avvenire che continuamente *avanza;* sulla sua musica è diffusa quella luce crepuscolare dell'eterno perdere e dell'eterno eccessivo sperare, — la stessa *luce*, in cui era immersa l'Europa, quando aveva sognato con Rousseau, danzato intorno all'albero rivoluzionario della libertà, e insieme quasi adorato davanti a Napoleone. Ma come ora impallidice in fretta proprio *questo* sentimento, come è già difficile oggi *conoscere* questo sentimento, — come suona estranea al nostro orecchio la lingua di quei Rousseau, Schiller, Shelley, Byron, nei quali tutti *insieme* lo stesso destino d'Europa che in Beethoven sapeva cantare trovò la via alla parola! — Quel che di musica tedesca è venuto più tardi, fa parte del romanticismo, cioè di un movimento, che, calcolato storicamente, è anche più breve, più fugace, più superficiale che non fosse quel grande intermezzo, quel trapasso dell'Europa da Rousseau a Napoleone e al sorgere della democrazia. Weber: ma che cosa sono oggi *per noi* un Freischütz e Oberon! o Hans Heiling e Vampiro di Marschner! o anche il Tannhäuser di Wagner! È musica passata, se anche non ancora dimenticata. Tutta questa musica del romanticismo non era inoltre abbastanza aristocratica, abbastanza musica per aver ragione anche altrove che nel teatro e davanti alla folla; essa era fin da bel principio musica di second'ordine, che veniva considerata poco tra musicisti veri. Le cose stavano diversamente per Felice Mendelssohn, quel maestro alcionico, che fu rapidamente ammirato e altrettanto rapidamente dimenticato per la sua anima leggera, pura e felice: come il bell' *incidente* della musica tedesca. Ma per quel che riguarda Roberto Schu-

mann, che prese le cose gravemente, e fu anche fin da bel principio preso gravemente — egli è l'ultimo che abbia fondata una scuola —: non è oggi fra noi una fortuna, un respiro, una liberazione, che proprio questo romanticismo di Schumann sia stato superato? Schumann, che rifugia nella « Svizzera sassone » la sua anima, — di natura mezzo Werther e mezzo Jean Paul, ma non certo Beethoven! non certo Byron! — La sua musica del *Manfredo* è un errore e un malinteso fino al torto —, Schumann col suo gusto, che in fondo era un *piccolo* gusto (e cioè un tendenza pericolosa, fra i tedeschi doppiamente pericolosa, alla lirica muta e all'ebbrezza del sentimento), che si tira continuamente da parte, timido, si ritira, nobile creatura delicata, tutto rapito in felicità e in dolore puramente anonimi, una sorta di vergine e di *noli me tangere* fin dal bel principio: questo Schumann era già soltanto ancora un avvenimento *tedesco* nella musica, non più europeo, come lo fu Beethoven, come, in misura anche più ampia, lo è stato Mozart, — con lui la musica tedesca ha passato il suo più grande pericolo, di perdere *la voce per l'anima dell'Europa*, e di decadere così in un semplice patriottardismo.

246.

— Che martirio sono i libri scritti in tedesco per uno che abbia un *terzo* udito! Come egli si trattiene di mala voglia accanto a questo pantano lento a rimuoversi di suoni senza suono, di ritmi senza danza, che i tedeschi chiamano « un libro »! e perfino i tedeschi che *leggono* libri! Come leggono pigramente contro voglia, male! quanti tedeschi sanno, e pretendono di saperlo di sè, che in ogni buona frase c'è *arte*, — arte che vuole essere intuita, in quanto la frase vuole essere intesa! Un malinteso sul suo « tempo », per es.: e la proposizione stessa viene fraintesa! Che non si possa essere in dubbio sulle sillabe decisive per il ritmo, che si senta la spezzatura della simmetria troppo rigida come qualcosa di voluto e di attraente, che si porga con raffinatezza orecchio paziente ad ogni « staccato » e ad ogni « rubato », che si in-

terpreti il senso nella successione delle vocali e dei dittonghi, e con che tenerezza e ricchezza essi possano colorirsi e scolorirsi nella loro successione: chi fra i tedeschi che leggono libri, è abbastanza di buona volontà, da riconoscere doveri ed esigenze di questa sorta e da prestare orecchio a tanta arte e intenzione nella lingua? Infine non « si ha proprio l'orecchio per questo »: e così non si sentono i più forti contrasti di stile, e la più fine abilità artistica è come *sciupata* per gente sorda. — Erano questi i miei pensieri, quando mi accorsi come si scambiavano grossolanamente e senza intuizione due maestri nell'arte della prosa, uno, a cui le parole gocciolano giù esitanti e fredde come dal soffitto di una caverna umida — egli calcola sul loro suono e sulla loro eco sorda — ed un altro, che maneggia la sua lingua come una spada pieghevole e prova dal braccio fino alla punta del piede la pericolosa felicità della lama tremante e acutissima che vuole mordere, sibilare, tagliare...

247.

Quanto poco lo stile tedesco abbia a che fare col suono e con le orecchie lo mostra il fatto che proprio i nostri buoni musicisti scrivono male. I tedeschi non leggono ad alta voce, non leggono per l'orecchio, ma soltanto con gli occhi: e con questo han messo da parte le loro orecchie. Gli uomini antichi, quando leggevano — accadeva alquanto di rado —, leggevano qualche cosa a sè stessi e precisamente ad alta voce; ci si maravigliava se qualcuno leggeva a bassa voce, e in segreto se ne chiedevano le ragioni. Ad alta voce: vuol dire con tutte le ondulazioni, le curvature, i trapassi di toni e i mutamenti di « tempo », a cui l'antico mondo *pubblico* prendeva gran gusto. Allora le leggi dello stile scritto erano le stesse che quelle dello stile parlato; e le leggi di questo dipendevano in parte dallo stupefacente sviluppo, dai raffinati bisogni dell'orecchio e della gola, e in altra parte dalla forza, durata e potenza dell'antico polmone. Un periodo, nel senso degli antichi, è prima di tutto un tutto fisiologico, in quanto viene raccolto in un respiro solo. Periodi come se ne trovano in

Demostene, in Cicerone, con due arsi e due tesi, e tutto entro un respiro solo, sono un piacere per uomini *antichi*, che sapevano per proprio esercizio valutare in questo la virtù, la rarità e difficoltà nella recitazione di un tale periodo: — *noi* non abbiamo propriamente diritto ai *grandi* periodi, noi moderni, di fiato corto in ogni senso! Questi antichi erano tutti insieme dilettanti di eloquenza e quindi conoscitori, e quindi critici, — e così essi spingevano i loro oratori all'estremo; nello stesso modo come nel secolo scorso, quando tutti gli italiani e le italiane sapevano cantare, giunse al culmine il virtuosismo del canto (e con esso anche l'arte della melodica —). In Germania invece (fino all'epoca modernissima, in cui una sorta di eloquenza tribunizia muove le sue giovani ali con alquanta timidità e goffaggine) c'era propriamente soltanto una sorta di eloquenza pubblica e *press'a poco* artistica: quella del pulpito. Il predicatore soltanto sapeva in Germania quanto pesa una sillaba, quanto una parola, come una proposizione colpisce, salta, precipita, corre, scorre, solo egli aveva coscienza nelle sue orecchie, e bene spesso cattiva coscienza: perhè non mancano ragioni perchè proprio da un tedesco la valentia oratoria venga raggiunta di rado e quasi sempre troppo tardi. Il capolavoro della prosa tedesca è quindi naturalmente il capolavoro del suo più grande predicatore: la *Bibbia* è stata finora il miglior libro tedesco. In confronto della Bibbia di Lutero, quasi tutto il resto è soltanto « letteratura » — una cosa che non è cresciuta in Germania, e che quindi non ha avuto e non ha le sue radici nei cuori dei tedeschi: come ha fatto la Bibbia.

## 248.

Vi sono due sorta di geni: una che prima di tutto genera e vuol generare, e un'altra si lascia volentieri fecondare e partorisce. E così vi sono tra i popoli geniali di quelli, a cui è toccato il problema femminile della gravidanza e il compito segreto del foggiare, maturare, compire — i greci per esempio, furono un popolo di questa sorta, e così pure i francesi —; e altri che debbono fecondare e divenire la causa di

nuovi ordinamenti della vita, — come gli ebrei, i romani e, sia chiesto con tutta modestia, i tedeschi?, — popoli, tormentati ed estasiati da ignote febbri e irresistibilmente spinti fuori di sè stessi, innamorati e avidi di razze straniere (di quelle che « si lasciano fecondare » —) e insieme avidi di dominio, come tutto ciò che sa di essere pieno di forze produttrici, e quindi di « grazia di Dio ». Queste due sorta di geni si cercano, come uomo e donna; ma si fraintendono anche, — come uomo e donna.

249.

Ogni popolo ha la sua propria tartuferia, e la chiama le sue virtù. — Il meglio di quel che si è, non lo si conosce, — non lo si può conoscere.

250.

Che cosa deve l'Europa agli ebrei? — Molte cose, buone e cattive, e prima di tutto una che è insieme pessima ed ottima: il grande stile nella morale, la paurosità e maestà di infinite esigenze, di infiniti significati, tutto il romanticismo e la elevatezza dei problemi morali — e quindi appunto la parte più attraente, più suggestiva e più ricercata di quei giochi di colori e di quelle seduzioni alla vita, nel cui riflesso oggi arde il cielo della nostra cultura europea, il suo cielo crepuscolare, — forse finisce di ardere. Noi artisti fra gli spettatori e filosofi siamo quindi grati — agli ebrei.

251.

Bisogna chiudere un occhio se sullo spirito di un popolo che soffre, *vuole* soffrire, della febbre nervosa nazionale e della ambizione politica —, passano ogni sorta di nuvole e di turbamenti, insomma piccoli accessi di istupidimento: per esempio nei tedeschi di oggi, ora la stupidaggine antifrancese, ora quella antiebraica, ora quella antipolacca, ora quella cristiano-romantica, ora quella wagneriana, ora quella teuto-

nica, ora quella prussiana (guardate un po' questi poveri storici, questi Sybel e Treitschke e le loro teste ben bendate —), e tutti gli altri piccoli annebbiamenti dello spirito della coscienza tedesca coi loro nomi diversi. Mi si perdoni se anch'io, in un breve e ardito soggiorno in un ambiente molto infetto non sono rimasto completamente esente da questa malattia, ed ho cominciato come tutto il mondo a darmi pensiero di cose che non mi riguardano: primo segno della infezione politica. Per esempio, a proposito degli ebrei: state a sentire. Non ho ancora trovato un tedesco che fosse benevolo agli ebrei; e per quanto incondizionata sia la astensione dal vero e proprio antisemitismo da parte di tutti i prudenti ed i politici, anche questa prudenza e questa politica non si rivolgono contro la sorta del sentimento stesso, ma solo contro la sua pericolosa smoderatezza, e specialmente contro l'espressione vergognosa e senza gusto di questo sentimento sfrenato, — a questo proposito non ci si può illudere. Che la Germania abbia grande *abbondanza* di ebrei, che lo stomaco tedesco e il sangue tedesco faccia fatica (e farà fatica ancora per molto tempo) a cavarsela anche soltanto con questo quantitativo di « ebrei » — come se la sono cavata gli italiani, i francesi, gli inglesi in conseguenza di una digestione più forte —, è l'espressione e il linguaggio chiaro di un istinto generale, a cui bisogna dar retta, e secondo il quale bisogna agire. « Non lasciar più entrare nuovi ebrei! e specialmente chiudere le porte verso oriente (anche verso l'Austria)! » così comanda l'istinto di un popolo, il cui tipo è ancora debole e indeterminato, così che potrebbe facilmente venir cancellato e spento da una razza più forte. Ma gli ebrei sono senza dubbio la razza più forte, più tenace e più pura che viva oggi in Europa; essi sanno cavarsela anche nelle circostanze peggiori (e perfino meglio che in quelle favorevoli) per certe virtù che oggi si vorrebbero far passare per vizi, — grazie prima di tutto ad una risoluta fede che non ha bisogno di vergognarsi davanti alle « idee moderne »; esse mutano, sempre nello stesso modo in cui l'impero russo fa le sue conquiste, — come un impero che ha tempo e non è di ieri —: e precisamente secondo il principio: « il più lentamente possibile! ». Un

pensatore che ha sulla coscienza l'avvenire dell'Europa, dovrà in tutti gli abbozzi che egli fa sull'avvenire di essa, tener conto degli ebrei come dei russi, quali i più sicuri e più verosimili fattori nel grande gioco e nella lotta delle forze. Quel che oggi in Europa viene chiamato « nazione » ed è propriamente più una *res facta* che non *nata* (anzi talvolta assomiglia, fino a scambiarsi, ad una *res ficta et picta* —), è in ogni caso qualcosa che diviene, che è giovane, facilmente spostabile, non ancora una razza e tanto meno un tale *aere perennius* quale è la specie degli ebrei: queste « nazioni » dovrebbero guardarsi con cura da ogni concorrenza e ostilità a testa calda! Certo è che gli ebrei, se volessero — o se fossero costretti come pare vogliano fare gli antisemiti —, *potrebbero* già ora avere la prevalenza, anzi alla lettera il dominio sull'Europa; e così pure è certo che essi *non* lavorano nè fanno piani in questo senso. Intanto vogliono e desiderano piuttosto, anche con una certa insistenza, di venire succhiati e aspirati nell'Europa e dall'Europa; hanno sete di essere finalmente in qualche luogo stabili, permessi, rispettati e di por fine alla vita nomade, all'« ebreo errante » —; e bisognerebbe bene stimare ed essere favorevoli a questa tendenza e a questo impulso (che forse esprime già una mitigazione degli istinti ebraici): per cui sarebbe forse utile e conveniente di richiamare all'ordine gli strilloni antisemiti del paese. Favorire con tutta prudenza, scegliendo; press'a poco come fa la nobiltà inglese. È chiaro che i tipi più forti e già fortemente impressi del nuovo Germanesimo sono quelli che potrebbero colla minor preoccupazione entrare in rapporti con loro, per esempio, l'ufficiale nobile della Marca: sarebbe di molteplice interesse vedere se non si potesse aggiungere ed educare accanto all' arte ereditaria del comandare e dell' ubbidire in queste due cose oggi è classico il paese indicato — il genio del denaro e della pazienza (e prima di tutto un po' di spiritualità, che manca grandemente nel punto indicato —). Ma qui conviene interrompere la mia allegra solenne parlata a proposito della Germania: perchè tocco già la mia *serietà*, il « problema europeo, come lo intendo io, l'educazione di una nuova casta dominante sopra l'Europa.

## 252.

Non sono una razza filosofica — questi inglesi. Bacone significa un *attacco* allo spirito filosofico in genere, Hobbes, Hume e Locke un abbassamento, una diminuzione di valore del concetto « filosofico » per più di un secolo. *Contro* di Hume si levò Kant; fu Locke quello di cui Schelling *poteva* dire: « Je méprise Locke »; nella lotta con l'imbalordimento inglese-meccanistico del mondo furono d' accordo Hegel e Schopenhauer (con Goethe), quei due ostili geni fraterni in filosofia che tendevano verso i poli opposti dello spirito tedesco, e con questo si facevano torto, appunto come soltanto dei fratelli si fanno torto. — Quel che in Inghilterra manca, ed è sempre mancato, lo sapeva benissimo quel mezzo commediante e retore, quella testa confusionaria e senza gusto di Carlyle, che cercava di nascondere sotto smorfie passionali quel che egli sapeva di sè stesso: e cioè che cosa *mancava* a Carlyle — la vera e propria *forza* della spiritualità, la vera e propria *profondità* dello sguardo spirituale, insomma la filosofia. — Caratterizza una tale razza non filsofica il fatto che essa è severamente attaccata al cristianesimo: essa *ha bisogno* della sua disciplina per la « moralizzazione » e l'umanizzazione. L'inglese, più fosco, più sensuale, più volitivo e brutale del tedesco, — è appunto per questo, come il più volgare dei due, anche più devoto del tedesco: egli ha appunto ancora *più bisogno* del cristianesimo. Per narici più raffinate anche questo cristianesimo inglese ha ancora un alito schiettamente inglese di spleen e di eccessi alcoolici, contro cui viene per buone ragioni usato come rimedio, — e cioè il veleno più fino contro quello più grossolano: un avvelenamento più fine è in realtà presso popoli grossolani già un progresso, un grado di spiritualizzazione. La goffaggine e la serietà contadinesca inglese vengono travestite nel modo più sopportabile col linguaggio convenzionale cristiano e colla preghiera e il canto dei salmi, meglio spiegate e travisate; e per quella mandra di ubbriaconi e di dissoluti che imparò a grugnire in modo morale una volta sotto la forza del me-

todismo e da ultimo di nuovo come « esercito della salute », un crampo di penitenza può realmente essere il massimo di umanità a cui può venire elevata: questo si può ben concedere. Ma quel che ancora oggi offende nel più umano degli inglesi, è la sua mancanza di musica per parlare figuratamente (e non figuratamente): egli non ha nei movimenti della sua anima e del suo corpo nessun ritmo, nessuna danza, e neppure il bisogno di ritmo e di danza, di « musica ». Lo si senta parlare: si vedano le più belle inglesi *camminare* — in nessun paese della terra vi sono colombe e cigni più belli — ma poi si sentano cantare! Ma pretendo troppo.

253.

Vi sono delle verità che vengono riconosciute nel miglior modo da teste mediocri, perchè sono loro più adatte, vi sono verità che hanno attrattive e forze di seduzione solo per spiriti mediocri: — contro questa proposizione forse sgradevole si urterà proprio ora, dopo che lo spirito di inglesi stimabili, ma mediocri — voglio dire Darwin, John Stuart-Mill e Herbert Spencer — comincia a giungere alla prevalenza nella regione media del gusto europeo. In realtà, chi potrebbe dubitare della utilità del fatto che intanto dominino di *questi* spiriti? Sarebbe un errore ritenere proprio gli spiriti elevati e appartati come particolarmente abili a stabilire, raccogliere e ordinare deduttivamente molti piccoli e comuni dati di fatto: — essi piuttosto, come eccezioni, sono fin da bel principio in posizione poco favorevole rispetto alle « regole ». In fine hanno da fare qualcosa di più che soltanto conoscere — e cioè da *essere* qualcosa di nuovo, da *significare* qualcosa di nuovo, da *rappresentare* valori nuovi! L'abisso tra sapere e potere è forse più grande e anche più grave che non si pensi: colui che può in grande stile, colui che crea, dovrà possibilmente essere uno che non sa, — mentre d'altra parte, una certa strettezza, aridità e cura diligente, insomma qualcosa di inglese, può disporre non male per scoperte scientifiche uso Darwin. Non si dimentichi pure, a proposito degli inglesi, che essi hanno già cagionato una vol-

ta con la loro profonda mediocrità una depressione generale dello spirito europeo: quel che si chiama « le idee moderne », o « le idee del secolo decimottavo », o anche « le idee francesi », — quello dunque contro cui lo spirito *tedesco* si è elevato con nausea profonda —, era di origine inglese, non se ne può dubitare. I francesi sono stati soltanto le scimmie e gli attori di queste idee, e anche i loro migliori soldati, e purtroppo insieme le loro prime e più assolute *vittime*: perchè per la dannata anglomania delle « idee moderne » l'*âme française* è alla fine divenuta così sottile e scarna, che oggi si possono ricordare quasi solo con incredulità il suo secolo decimosesto e decimosettimo, la sua profonda forza passionale, la sua aristocrazia inventiva. Ma bisogna tener stretto coi denti e difendere contro il momento e l'apparenza questa proposizione di equità storica: la nobiltà europea del sentimento, del gusto, del costume, insomma, prendendo la parola in ogni senso elevato — è opera e trovata *francese*; la volgarità europea, il plebeismo delle idee moderne — *inglese*.

## 254.

Ancor oggi la Francia è la sede della cultura più spirituale e più raffinata dell'Europa e l'università del gusto: ma bisogna saper trovare questa « Francia del gusto ». Chi ne fa parte, si tiene ben nascosto: — debbono essere un piccolo numero, in cui essa vive e vegeta, e poi forse gente che non è bene in gamba, in parte fatalisti, rabbuiati, malati, in parte viziati e artificiosi, gente che ha l'*ambizione* di nascondersi. Una cosa è comune a tutti: si tappano le orecchie davanti alla imperversante stupidaggine e alle rumorose chiacchiere del borghese democratico. In realtà oggi si voltola sul proscenio una Francia istupidita e involgarita, — poco fa ai funerali di Victor Hugo è stata celebrata una vera orgia del cattivo gusto e insieme della ammirazione di sè. Anche un'altra cosa è comune ad essi: una buona volontà di guardarsi dalla germanizzazione spirituale — e una ancora migliore impotenza a questo! Forse già ora Schopenhauer è in questa

Francia dello spirito, che è anche la Francia del pessimismo, più a posto, che non sia mai stato in Germania; per non dire di Enrico Heine, che è già divenuto da tempo carne della carne dei più raffinati e pretensiosi lirici di Parigi, o di Hegel, che oggi in figura di Taine — cioè del *primo* filosofo vivente — esercita un influsso quasi tirannico. Ma per quel che riguarda Riccardo Wagner, quanto più la musica francese impara a foggiarsi sui bisogni reali della *âme moderne*, tanto più essa « wagnerizzerà », lo si può ben predire, — lo fa già abbastanza adesso! Ci sono tuttavia tre cose, che ancor oggi i Francesi possono indicare con orgoglio come loro eredità e proprietà, e come contrassegno non perduto di una antica superiorità culturale sopra l'Europa, nonostante tutta la volontaria e involontaria germanizzazione e volgarizzazione del gusto; una, la capacità di passioni artistiche, di dedizioni alla « forma », per cui è stata inventata la formula « l'art pour l'art » accanto a mille altre: — simili cose in Francia non mancano da tre secoli e hanno sempre tornato a render possibile, grazie al rispetto del « piccolo numero », una sorta di musica da camera della letteratura, che nel resto dell'Europa si cerca invano —. La seconda cosa su cui i francesi fondano una superiorità sull'Europa è la loro antica molteplice cultura *moralistica*, che fa sì che in media anche nei piccoli *romanciers* dei giornali e i casuali *boulevardiers de Paris* si trovi una sensibilità e una curiosità psicologica, di cui per esempio in Germania non si ha idea (e della cosa stessa tanto meno!). Ai tedeschi mancano per questo un paio di secoli di lavoro moralistico, che, come ho detto, non sono stati risparmiati alla Francia; chi per questo chiama « ingenui » i tedeschi, di un loro difetto costruice un elogio. (Come contrapposto alla inesperienza e alla innocenza tedesca in *voluptate psycologica*, che non è poco connessa con la noia della conversazione tedesca, — e come riuscitissima espressione di una curiosità e di una inventiva schiettamente francesi per questo campo di brividi delicati, può valere Henry Bayle, quell'individuo singolare, anticipatore e precursore, che corse con « tempo » napoleonico attraverso la *sua* Europa, attraverso parecchi secoli dell'anima europea, come spione e sco-

pritore di quest'anima: — ci vollero due generazioni, per *raggiungerlo* in qualche modo, per indovinare alcuni degli indovinelli che lo tormentavano e lo entusiasmavano, questo epicureo singolare, questo individuo interrogativo, che è stato l'ultimo grande psicologo di Francia). Vi è anche un terza pretesa alla superiorità: nella natura dei francesi è data una sintesi del nord e del sud riuscita per metà, che fa loro comprendere molte cose, e comanda loro di farne altre, che un inglese non capirà mai; il loro temperamento a periodi inclina e alieno dal sud, in cui di tempo in tempo spumeggia il sangue provenzale e ligure, li guarda dal grigio su grigio nordico e dalla fantasmagoria di concetti e dalla povertà di sangue senza sole, — la nostra malattia *tedesca* del gusto, contro la cui esagerazione in questo momento ci siamo ordinati con grande decisione sangue e ferro, cioè la « grande politica » (secondo un'arte medica pericolosa, che mi insegna ad attendere e attendere, ma finora non mi insegna ancora a sperare). Ancora oggi vi è in Francia una intelligenza e una cordiale comprensione per quegli individui più rari e di rado soddisfatti, che sono troppo ampi per trovar soddisfazione in alcun patriottardismo, e nel nord sanno amare il sud e nel sud il nord, — per i mediterranei nati, i « buoni europei ». Per essi ha fatto musica *Bizet*, quest'ultimo genio che ha visto una nuova bellezza e una nuova seduzione, — che ha scoperto un lembo di *mezzogiorno della musica*.

255.

Contro la musica tedesca ritengo necessaria parecchia prudenza. Supponendo che uno ami il sud, come lo amo io, come una grande scuola di guarigione, nel senso più spirituale e più sensuale, come una sfrenata pienezza di sole e luminosità di sole, che si diffonde sopra un'esistenza dominatrice di sè e piena di fede in sè: ebbene, un tale individuo imparerà a guardarsi un poco dalla musica tedesca, perchè essa, tornando a rovinare il suo gusto, gli torna a rovinare anche la salute. Un tale meridionale non di origine ma di *fede*, nel caso che sogni dell'avvenire della musica, deve sognare an-

BIBLIOTECA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

che di una liberazione della musica dal nord e avere nell'orecchio il preludio di una musica più profonda, più potente, forse più malvagia e più misteriosa, di una musica supertedesca, che non smuore, non si smarrisce, non impallidisce alla vista dell'azzurro mare voluttuoso e della chiarezza del cielo mediterraneo, come fa ogni musica tedesca, di una musica super-europea che continua ad aver ragione davanti agli intensi tramonti del deserto, la cui anima è affine alla palma e sa essere a casa sua ed aggirarsi fra grandi e belle belve solitarie. Potrei immaginarmi una musica, la cui più rara magia consistesse nel non conoscere più nè bene nè male, solo che forse soltanto una nostalgia di barcaiolo, qualche ombra dorata, qualche debolezza intenerita, passerebbero di volo qua e là sopra di essa: un'arte che vedesse venirsi a rifugiare in lei dalle grandi lontananze i colori di un mondo *morale* tramontante, divenuto quasi incomprensibile, e che fosse ospitale e profonda abbastanza da ricevere tali tardi fuggiaschi.

256.

Grazie all'allontanamento malaticcio che la follia nazionalistica ha fissato e fissa ancora tra i popoli dell'Europa, grazie pure ai politici dallo sguardo breve e dalla mano veloce, che oggi col suo aiuto sono in auge, e non imaginano quanto la politica di scissione che essi fanno, può essere necessariamente soltanto politica di intermezzo, ora non si vedono, oppure arbitrariamente e falsamente si travisano i segni indubbi, in cui viene espresso che l'*Europa vuole diventare una*. In tutte le persone più profonde e più comprensive di questo secolo fu vera e propria direttiva generale nel misterioso lavorio della loro anima, quella di preparare la via alla nuova *sintesi* e di anticipare in via di esperimento l'europeo del futuro: solo con le loro quinte o nelle ore di maggior debolezza, per esempio nella vecchiaia, esse divenivano « patrioti », — non facevano che riposare da sè stessi, divenendo « patrioti ». Penso a individui come Napoleone, Goethe, Beethoven, Stendhal, Enrico Heine, Schopenhauer; non mi si

rechi a male se conto fra questi anche Riccardo Wagner, a proposito del quale non ci si può lasciare indurre in errore dai suoi stessi malintesi, — geni della sua specie hanno di rado il diritto di intendere sè stessi. Certo anche meno con lo smodato chiasso, con cui oggi in Francia ci si ripara e ci si guarda da Riccardo Wagner: — ciò non di meno resta il fatto, che il *tardo romanticismo francese* del '40 e Riccardo Wagner sono intimamente connessi. Essi sono affini, fondamentalmente affini in tutte le altezze e profondità dei loro bisogni: è l'Europa, l'Europa una, quella la cui anima tende ed aspira a liberarsi per mezzo della loro arte varia e impetuosa — verso dove? verso una nuova luce? verso un nuovo sole? Ma chi potrebbe dire con precisione quello che non hanno saputo esprimere chiaramente tutti questi maestri di nuovi mezzi linguistici? Certo è che la stessa tempesta e la stessa tensione li tormentava, che essi nello stesso modo *cercavano*, questi ultimi grandi cercatori! Tutti insieme dominati dalla letteratura fino agli occhi e agli orecchi — i primi artisti di cultura letteraria universale —, per lo più anche essi stessi scriventi, poetanti, mediatori e fonditori di arti e di sensi (Wagner come musico è pittore, come poeta musico, come artista in genere attore); tutti insieme fanatici dell'*espressione* « a qualunque costo » — accentuo Delacroix, il più affine a Wagner —, tutti insieme grandi scopritori nel campo dell'elevato, anche del brutto e dello spaventoso, anche più grandi scopritori nell'effetto, nella rappresentazione, nell'arte della vetrina, tutti insieme talenti molto al di sopra del loro genio —, virtuosi di razza, con misteriosi accessi a tutto ciò che seduce, attira, costringe, capovolge, nemici nati della logica e delle linee rette, avidi dell'estraneo, dell'esotico, dell'enorme, del contorto, del contradittorio; come individui, Tantali della volontà, plebei arrivati, che nella vita e nella creazione si sapevano incapaci di un « tempo » aristocratico, di un « lento » — si pensi per esempio a Balzac —, lavoratori sfrenati, quasi distruttori di sè stessi per mezzo del lavoro; antinomisti e faziosi nei costumi, ambiziosi e insaziabili senza equilibrio e godimento; tutti insieme alla fine crollanti e prosternantisi davanti alla croce cristiana (e

ciò a ragione: perchè chi di essi sarebbe stato abbastanza profondo e spontaneo per una filosofia dell'*Anticristo*?) — in complesso una specie temeraria nell'osare, magnificamente violenta, altovolante e altorapinatrice di individui superiori, che doveva prima insegnare al suo secolo — ed è il secolo della *folla*! — il concetto di « uomo superiore ». Possano gli amici tedeschi di Riccardo Wagner discutere fra loro, se nell'arte wagneriana vi sia qualcosa di assolutamente tedesco, o se non sia precisamente sua caratteristica di venire da fonti e impulsi *supertedeschi*: per cui non si può non tener conto di quanto per lo svolgimento del suo tipo sia stata indispensabile appunto Parigi, a cui nel periodo più decisivo la profondità dei suoi istinti lo faceva tendere, e come tutta la maniera del suo porgere, del suo auto-apostolato si sia potuta perfezionare solo in vista dell'esemplare socialista francese. Forse con un paragone più fine, ad onore della natura tedesca di Riccardo Wagner si troverà che egli in tutto ha spinto le cose con maggiore forza, temerarietà, durezza e altezza, che non avrebbe potuto farlo un francese del secolo decimonono, — grazie alla circostanza che noi tedeschi siamo ancora più vicini alla barbarie dei francesi —; forse la cosa più straordinaria che Riccardo Wagner abbia prodotto, è perfino inaccessibile, insensibile, inimitabile per sempre e non soltanto per oggi, a tutta la così tarda razza latina: la figura di Sigfrido, di quel *liberissimo* uomo, che in realtà, per il gusto di popoli di cultura più antica e più frolla, può essere troppo libero, troppo duro, troppo di buon animo, troppo sano, troppo *anti-cattolico*. Può perfino essere stato un peccato contro il romanticismo, questo Sigfrido anti-romanico: ebbene, Wagner ha ripagato ampiamente questa colpa nei suoi vecchi giorni foschi, quando — anticipando un gusto, che frattanto è divenuto politica — cominciò, se non ad andare, per lo meno a predicare con la veemenza religiosa che gli è propria *la via verso Roma*. — Perchè con queste ultime parole non mi si fraintenda, voglio ricorrere ad alcuni versi efficaci che riveleranno anche ad orecchie meno fini quello che voglio *contro* « l'ultimo Wagner » e la sua musica di Parsifal:

— È ancora tedesca questa roba? —
Questo afoso squittire è venuto da cuore tedesco?
E questo scarnificarsi è di corpo tedesco?
È tedesco questo sacerdotale allargar le mani,
questo eccitare i sensi con profumo d'insenso?
Ed è tedesco questo arrestarsi, precipitarsi, vacillare, questo incerto dondolare?
Questo monachesco occhieggiare, questo tintinnar di avemarie,
tutto questo falso e inzuccherato elevar a cielo il cielo?
— È ciò ancora tedesco? —
Pensate! siete ancora alla porta: —
Perchè, quel che voi udite, è *Roma, — fede di Roma senza parole!*

## Capo Nono

# CHE COS' È ARISTOCRATICO?

## 257.

Ogni elevazione del tipo « uomo » è stata finora opera di una società aristocratica — e così tornerà sempre ad essere: come di una società che crede in una lunga scala di gradazione e di differenza di valore da individuo a individuo ed ha bisogno di schiavitù in qualche senso. Senza il *pathos della distanza*, come sorge dalla incarnata differenza delle classi, dalla costante vista e occhiata di protezione della casta dirigente sui sudditi e sugli istrumenti, e dal suo altrettanto continuo esercizio nell'ubbidire e nel comandare, nel tener basso o lontano, non potrebbe affatto sorgere quell' altro *pathos* più misterioso, quella esigenza di un sempre nuovo ampliamento di distanza entro l'anima stessa, lo svolgimento di condizioni sempre più alte, più rare, più lontane, più tese, più estese, insomma appunto l'elevazione del tipo « uomo », il continuato « dominio di sè dell'uomo », per prendere una formula morale in un senso ultra-morale. Certamente: non ci si può, a proposito della storia dell'origine di una società aristocratica (quindi del presupposto di quell'elevazione del tipo « uomo » —) abbandonare a illusioni umanitarie: la verità è dura. Diciamoci senza riguardo, come finora ogni cultura superiore *ha cominciato* sulla terra! Individui con una natura ancora naturale, barbari in ogni terribile senso della parola, uomini di rapina ancora in possesso di integre forze di volontà e avidità di potenza, si gettarono su razze più deboli, più costumate, più pacifiche, forse commercianti o pastori, o su antiche frolle culture, in cui appunto l'ultima forza vitale vampeggiava in splendidi fuochi artificiali di spirito e di dissoluzione. La casta aristocratica fu in principio sempre la casta dei barbari: la sua prevalenza non consisteva più di tutto nella forza fisica, ma in quella spirituale, — erano gli individui *più completi* (quel che in ogni grado vuol dire anche le « bestie più complete » —).

258.

Corruzione come espressione del fatto che fra gli istinti minaccia l'anarchia e che l'edificio fondamentale delle passioni che si chiama « vita » è scosso: corruzione, a seconda dell'organismo vitale in cui si manifesta, è qualche cosa di fondamentalmente diverso. Quando, per esempio, un' aristocrazia come quella della Francia al principio della rivoluzione abbandona con sublime ripugnanza i suoi privilegi, e si sacrifica ad una esagerazione del proprio sentimento morale, ciò è corruzione: — fu propriamente soltanto l'ultimo atto di quella corruzione durata per secoli per la quale essa aveva ceduto passo passo i suoi privilegi di dominio e si era abbassata a *funzionaria* dei re (e infine soltanto a loro ornamento e fasto). L'essenziale invece di una buona e sana aristocrazia è che essa *non* si senta funzionaria (sia del regno, sia della comunità), ma *senso* e suprema giustificazione di essi, — che essa perciò accolga con coscienza tranquilla il sacrificio di innumerevoli uomini, che *per amor suo* debbono venire abbassati e diminuiti a uomini incompleti, schiavi, strumenti. La sua credenza fondamentale dev' essere appunto questa, che la società *non* può esistere per amore della società, ma solo come impalcatura e fondamento su cui una sorta ricercata di esseri possa elevarsi al suo compito superiore e in genere ad un essere più alto: come le piante rampicanti di Giava avide di sole — si chiamano *sipo matador* — che abbracciano coi loro rami una quercia tanto a lungo e tanto spesso, che alla fine in alto sopra di essa, ma appoggiandosi ad essa, sviluppano la loro chioma alla luce aperta e possono mettere in mostra la loro fortuna.

259.

Trattenersi reciprocamente dall'offesa, dalla violenza, dallo sfruttamento, accordare la propria volontà a quella dell'altro, può in certo senso grossolano diventare buon costume

fra gli individui, se sono date le condizioni per questo (e cioè la loro reale somiglianza in quantità di forza e in misure di valore e la loro omogeneità entro un corpo). Ma appena questo principio volesse andare oltre e diventare possibilmente addirittura *principio fondamentale della società*, si manifesterebbe subito per quello che è: volontà di *negazione* della vita, principio di dissolvimento e di decadenza. Qui bisogna pensar a fondo la ragione e guardarsi da ogni debolezza sentimentale: la vita stessa è *essenzialmente* appropriazione, ferita, sopraffazione dello straniero e del più debole, oppressione, durezza, imposizione di forme proprie, annessione e almeno almeno sfruttamento, — ma perchè si dovrebbero sempre adoperare proprio queste parole, sulle quali è impressa da tempo una intenzione calunniosa? Anche quel corpo, entro il quale, come è stato ammesso prima, i singoli si trattano come pari — così accade in ogni aristocrazia sana —, nel caso che sia un corpo vivo e non un corpo morente, deve fare verso altri corpi tutto ciò da cui i singoli in lui rispettivamente si guardano: egli dovrà essere la volontà di potenza in carne ed ossa, vorrà crescere, darsi d'attorno, attirare, acquistare prevalenza, — non per una qualche moralità o immoralità, ma perchè egli *vive*, e perchè la vita è appunto volontà di potenza. In nessun punto però la coscienza comune degli europei è più restìa all'insegnamento che qui; ora si sogna dappertutto, perfino sotto travestimenti scientifici, di futuri stati della società, a cui dovrà sparire il « carattere di sfruttamento »: — ciò suona alle mie orecchie come se si promettesse di inventare una vita, che si astenesse da tutte le funzioni organiche. Lo « sfruttamento » non è proprio di una società rovinata o imperfetta e primitiva: esso fa parte della *natura* di ciò che vive, come funzione fondamentale organica, esso è una conseguenza della vera e propria volontà di potenza, che è appunto la volontà della vita. — Supponendo che ciò come teoria fosse un'innovazione, — come realtà ciò è il *fatto originario* di tutta la storia: siamo almeno fino a questo punto sinceri verso noi stessi.

260.

Scorrendo le molte morali più raffinate e più grossolane che finora hanno dominato sulla terra o ancora vi dominano, ho trovato certe caratteristiche che ritornano regolarmente collegate l'una all'altra: fin che mi si sono rivelati due tipi fondamentali e ne venne fuori una differenza fondamentale. Vi è una *morale dei signori* e una *morale degli schiavi*; — aggiungo subito che in tutte le culture più elevate e più miste compaiono anche tentativi di fusione delle due morali, e anche più spesso una confusione di esse e un reciproco fraintendersi, e anzi talvolta il loro duro cozzo — perfino nello stesso individuo, entro una stessa anima. Le distinzioni morali di valore sono sorte o secondo un tipo dominante, che diveniva cosciente della sua differenza da quello dominato, — o fra i dominati, gli schiavi, i dipendenti di ogni grado. Nel primo caso, quando sono i dominatori che determinano il concetto di « buono », sono gli stati elevati e superbi dell'anima, quelli che vengono sentiti come distintivi e determinanti la gradazione. L'aristocratico tiene lontani da sè quegli esseri, nei quali viene a esprimersi il contrario di tali condizioni superbe ed elevate: egli li disprezza. Si osservi subito che in questa prima sorta di morale il contrasto di « buono » e « *cattivo* » significa quanto « distinto » e « spregevole »: — il contrasto « buono » e « *malvagio* » è di altra origine. Disprezzato viene il vile, il pauroso, il piccino, quello che pensa alla ristretta utilità; e così pure il sospettoso col suo sguardo non libero, colui che si abbassa, l'individuo tipo cane, che si lascia bistrattare, il lusingatore mendicante, ma più di tutto il bugiardo: — è una credenza fondamentale di tutti gli aristocratici, che il popolo sia bugiardo. « Noi veritieri » — così chiamavano sè stessi nell' antica Grecia i nobili. È chiaro che le denominazioni morali di valore furono dappertutto prima applicate agli *uomini* e poi dedotte e solo tardi applicate alle *azioni*: per cui è un grave errore che gli storici della morale prendano le mosse da domande come « Perchè l'azione pietosa è stata lodata? » Il tipo superiore di

uomo sente sè stesso come determinante il valore, non ha bisogno di farsi approvare, giudica « quel che è dannoso a me, è dannoso in sè stesso », conosce sè stesso come ciò che in genere dà prima onore alle cose, è *creatore di valori*. Esso onora tutto ciò che conosce di sè: una tale morale è esaltazione di sè. In prima fila c'è il sentimento della pienezza, della potenza che vuole straripare, la felicità dell'alta tensione, la coscienza di una ricchezza che vorrebbe donare e cedere: — anche l'aristocratico aiuta l'infelice, ma non, o quasi non per compassione, ma ben più per un impulso prodotto dall'eccesso di potenza. L'aristocratico onora in sè il potente, e anche colui che ha potenza su sè stesso e sa tacere e sa parlare, che esercita con voluttà severità e durezza verso sè stesso, ha venerazione per ogni cosa severa e dura. « Wotan mi ha posto nel petto un cuore duro » è detto in un'antica saga scandinava: così canta a ragione per impulso dell'anima un superbo Vichingio. Un tale tipo di uomo è appunto superbo di *non* essere fatto per la compassione: per cui l'eroe della saga aggiunge in tono ammonitore: « Chi non ha già da giovane un cuore duro, non gli diventerà mai duro ». Aristocratici e valorosi che pensano così sono lontanissimi da quella morale che vede il contrassegno morale proprio nella compassione, o nell'agire per altri, o nel *désintéressement*; la fede in sè stessi, l'orgoglio di sè, una fondamentale ostilità ed un'ironia verso il « disinteresse » fanno parte della morale precisamente come un lieve disprezzo e una diffidenza verso i consentimenti ed il « cuore caldo ». Sono i potenti quelli che *sanno* onorare, è la loro arte, il loro regno di invenzione. La profonda venerazione per la vecchiaia e per la tradizione — tutta la legge si basa su questa doppia venerazione —, la fede e il pregiudizio a favore degli antenati e a disfavore dei posteri, sono tipici della morale dei potenti; e se viceversa gli uomini dalle « idee moderne », credono quasi istintivamente al « progresso » e all' « avvenire », e mancano sempre più di stima per la vecchiaia, si tradisce già con questo a sufficienza l'origine poco nobile di queste « idee ». Ma più di tutto una morale dei dominatori è estranea al gusto presente, e gretta nella severità del suo principio,

che si hanno doveri soltanto verso i propri simili; che verso gli esseri di grado più basso, verso tutti gli estranei si possa agire a piacimento o « come vuole il cuore », e ad ogni modo « al di là del bene e del male » —: qui ci possono entrare compassione e cose simili. La capacità e il dovere di una lunga riconoscenza e di una lunga vendetta — entrambe le cose soltanto tra i propri uguali —, la raffinatezza del contrappasso, la raffinatezza di concetti nell'amicizia, una certa necessità di aver dei nemici (come fosse di scolo per le passioni dell'invidia, della litigiosità, della prepotenza, — in fondo, per poter essere buoni amici): tutti questi sono tipici contrassegni della morale aristocratica, che, come ho accennato, non è la morale delle « idee moderne », e quindi oggi è difficile da sentire e anche difficile da scavar fuori e da scoprire. — Le cose stanno altrimenti per il secondo tipo della morale, *la morale degli schiavi*. Supponendo che i violentati, oppressi, sofferenti, non liberi, incerti e stanchi di sè, moralizzino, che cosa sarà il corrispondente delle loro valutazioni morali? È verosimile che essi esprimeranno un sospetto pessimistico nei riguardi di tutta la posizione dell'uomo, e forse una condanna dell'uomo insieme con la sua posizione. L'occhio dello schiavo è sfavorevole alle virtù del potente: egli ha schepsi e sfiducia, *raffinatezza* di sfiducia per ogni cosa « buona » che viene onorata lì, vorrebbe persuadersi che la felicità stessa lì non è schietta. Al contrario vengono esaltate e messe in luce le qualità che servono ad alleviare l'esistenza ai sofferenti: ecco vengono in onore la compassione, la mano pronta al soccorso, il cuore caldo, la pazienza, lo zelo, l'umiltà, la gentilezza —, perchè queste sono qui le qualità più utili, e quasi gli unici mezzi per sopportare il peso dell'esistenza. La morale degli schiavi è essenzialmente morale utilitaria. È questo il focolare da cui sorge quella famosa antinomia: « buono » e « *malvagio* »: — nel malvagio si sente la potenza e la pericolosità, una certa paurosità, finezza e forza, che non lascia venir fuori il disprezzo. Secondo la morale degli schiavi il « malvagio » suscita dunque paura; secondo la morale dei padroni è proprio il « buono » quello che suscita paura, e la vuole suscitare

mentre l'uomo « cattivo » viene sentito come spregevole. La contrapposizione giunge al suo culmine, quando alla fine, secondo la coerenza della morale degli schiavi, anche ai « buoni » di questa morale si attacca un poco di disprezzo — sia pure lieve e benevolo —, perchè il buono nel modo di pensare degli schiavi dev'essere ad ogni costo *non pericoloso*: egli è bonario, facile da ingannare, forse un poco stupido, un *bonhomme*. Dovunque la morale degli schiavi giunge a prevalere, la lingua manifesta una tendenza ad accostare le parole « buono » e « stupido ». — Un'ultima differenza fondamentale: l'aspirazione alla *libertà*, l'istinto della felicità e delle finezze del sentimento di libertà fanno parte della morale e della moralità degli schiavi, così necessariamente come l'arte e l'entusiasmo della venerazione, della dedizione, sono il sintomo regolare di un modo aristocratico di pensare e di valutare. — Si comprende senz'altro da ciò, perchè l'amore *come passione* — è la nostra specialità europea — debba essere assolutamente di origine aristocratica: è noto che la sua invenzione risale ai cavalieri poeti di Provenza, a quei magnifici trovatori del « gai saber », a cui l'Europa deve tanto e quasi sè stessa.

## 261.

Fra le cose che forse sono più difficili da capire per un individuo aristocratico c'è la vanità: egli sarà tentato di negarla, anche là dove un altro tipo di uomo crede di coglierla a due mani. Per lui il problema è rappresentarsi degli esseri che cerchino di destare una buona opinione di sè, quale essi stessi non hanno di sè — e che quindi anche non « meritano » —, e che pure *credano* in seguito essi stessi a questa buona opinione. Ciò gli appare per metà così di cattivo gusto e così poco rispettoso per sè stesso, e per l'altra metà così baroccamente irragionevole, che amerebbe concepire la vanità come un'eccezione, e dubitarne nella maggior parte dei casi in cui si parla di essa. Egli dirà per esempio: « Posso sbagliarmi a proposito del mio valore e d'altra parte pretendere che il mio valore venga riconosciuto anche dagli altri,

così come lo pongo io, — ma questa non è vanità (bensì boria e nella maggior parte dei casi proprio quello che si chiama « umiltà » o anche « modestia ») ». Oppure: « Posso per molte ragioni godere della buona opinione degli altri, forse perchè li stimo e li amo, e godo di ognuna delle loro gioie, forse anche perchè la loro buona opinione sottoscrive e rinforza in me la fede nella mia propria buona opinione, forse perchè la buona opinione di altri, anche nel caso che io non la condivida, mi giova o mi promette giovamento, — ma tutto questo non è vanità. « L'individuo aristocratico deve rappresentarsi prima con un certo sforzo, e precisamente con l'aiuto della storia, che da tempi immemorabili in tutti gli strati sociali in qualche modo dipendenti, l'uomo comune *era* soltanto ciò per cui *valeva*: — niente affatto abituato a porre egli stesso dei valori, egli non ascriveva neppure a sè stesso altri valori che quelli che gli attribuivano i suoi padroni (quello di creare dei valori è il vero e proprio *diritto padronale*). Si può comprendere come conseguenza di un enorme atavismo che l'uomo comune anche ora *aspetta* prima una opinione intorno a sè, e poi si assoggetta istintivamente ad essa: ma non soltanto ad una « buona » opinione, ma anche ad una cattiva e ingiusta (si pensi per esempio, alla maggior parte delle valutazioni di sè e svalutazioni di sè che le donne devote imparano dai loro confessori, e in genere il cristiano credente dalla sua Chiesa). Di fatto, conforme al lento avanzare dell'ordinamento democratico delle cose (e della sua causa, la mescolanza di sangue di padroni e di schiavi), la tendenza originariamente aristocratica e rara di ascriversi da sè un valore e di « pensar bene di sè » verrà tanto più incoraggiata e tanto più si diffonderà: ma avrà in ogni tempo contro di sè una tendenza più antica, più ampia e più profondamente radicata, — e nel fenomeno della « vanità » questa più antica tendenza dominerà la più nuova. Il vanitoso gode di *ogni* buona opinione che senta intorno a sè (ben lontano da tutti i punti di vista della sua utilità, e così pure facendo astrazione da vero e da falso), così come soffre di ogni cattiva opinione: perchè egli si assoggetta ad entrambe, si *sente* assoggettato ad esse per quel-

l'antichissimo istinto di soggezione, che scoppia in lui. È « lo schiavo » nel sangue del vanitoso, un resto della scaltrezza dello schiavo — e quanto di « schiavo » vi è per esempio ancor oggi residuo nella donna! —, quello che cerca di *sedurre* a buone opinioni intorno a sè stesso; è pure lo schiavo, quello che in seguito si sottopone subito a queste opinioni, come se non le avesse suscitate egli stesso. Per dirlo ancora una volta: vanità è un atavismo.

262.

Un *genere* sorge, un tipo si stabilisce e si rinforza nella lunga lotta con condizioni *sfavorevoli* essenzialmente uguali. Viceversa per le esperienze degli educatori si sa che specie, alle quali viene concesso un nutrimento troppo ricco e in genere un di più di protezione e di cura, inclinano subito nel modo più forte alla variazione del tipo e sono ricche di singolarità e mostruosità (anche di vizi mostruosi). Si veda ora una volta una comunità aristocratica, per esempio una antica *polis* greca, o Venezia — come una istituzione, sia volontaria, sia involontaria, a scopo di *educazione*: vi sono in essa individui uno accosto all'altro, rimandati ciascuno a sè stesso, che vogliono portare avanti la loro specie, per lo più perchè *debbono* portarsi avanti, o corrono in terribile modo pericolo di venire estirpati. Manca qui quel favore, quella sovrabbondanza, quella protezione, coi quali viene favorita la variazione; la specie ha bisogno di sè come specie, come qualche cosa che, proprio per la sua durezza, uniformità, semplicità di forma in genere può resistere e diventare durevole, in lotta continua coi vicini e coi sottoposti, ribelli o minaccianti ribellione. La più molteplice esperienza la insegna, a quali proprietà specialmente essa deve di esserci ancora, a dispetto di tutti gli Dei e gli uomini, e di avere pur sempre vinto: essa chiama queste qualità virtù, e coltiva soltanto queste virtù. Essa lo fa con durezza, anzi vuole durezza; ogni morale aristocratica è impaziente nella educazione della gioventù, nel disporre delle donne, nei costumi matrimoniali, nel rapporto tra i vecchi e i giovani, nelle leggi pu-

nitive (che soltanto i degeneranti colgono con l'occhio): — essa calcola anche l'impazienza tra le virtù col nome di «giustizia». Un tipo con poche caratteristiche ma molto forti, una specie di uomini severi, guerrieri, prudentemente taciturni, chiusi e rinchiusi, (e come tali di finissima sensibilità per gli incanti e le *nuances* della società) viene così fissato al di sopra del mutamento delle generazioni; la continua lotta con condizioni *sfavorevoli* sempre uguali è, come ho detto, la causa per cui un tipo diventa stabile e duro. Alla fine però sorge una volta una condizione favorevole, la enorme tensione si allenta; non ci sono forse più nemici fra i vicini, e i mezzi della vita e perfino del godimento della vita sono in grande misura. Ad un tratto si rompe il vincolo e la costrizione dell'antica disciplina: essa non si sente più come necessaria, come condizione di esistenza, — se volesse continuare a sussistere, lo potrebbe solo come forma di *lusso*, come *gusto* arcaizzante. La variazione, sia come degenerazione (in senso più alto, raffinato, raro) sia come degenerazione e mostruosità, è improvvisamente sulla scena in grandissima pienezza e magnificenza, il singolo osa essere solo e mettersi in rilievo. A queste svolte della storia si manifesta un magnifico, molteplice crescere, quasi di foresta vergine, un tendere in alto, uno accanto all'altro e spesso uno intrecciato all'altro, una *sorta* di tempo *tropicale* in una gara di crescita, un enorme rovinare e rovinarsi, grazie agli egoismi sfrenatamente rivolti l'uno contro l'altro e quasi esplodenti, che lottano fra loro per « sole e luce », e non sanno più prendere dalla morale che ha dominato finora limiti, freni, riguardi. Fu questa stessa morale ad accumulare enormemente la forza, che ha teso in un modo così minaccioso l'arco: — ora essa è, ora essa viene « sopravissuta ». Il punto pericoloso e disagevole è raggiunto, quello nel quale la vita più ampia, più molteplice, più estesa vive *al di là* dell'antica morale; ecco « l'individuo » costretto ad una propria legislazione, a proprie arti ed astuzie di autoconservazione, auto-elevazione, auto-liberazione. Tutti nuovi perchè, tutti nuovi con che, nessuna formula generale, malinteso e disprezzo in lega tra loro, rovina, corruzione, e gli appetiti supremi spaventosa-

mente avviluppati, il genio della razza traboccante da tutte le cornucopie del bene e del male, una calamitosa contemporaneità di primavera e di autunno, piena di nuove attrattive e di nuovi veli, che sono propri della corruzione ancora giovane, ancora inesaurita, ancora instancabile. Ecco di nuovo il pericolo, il padre della morale, il grande pericolo, questa volta trasportato nell'individuo, nel prossimo, e nell'amico, per la strada, nel proprio figlio, nel proprio cuore, in ogni più proprio e segreto desiderio e volontà: che cosa avranno ora da predicare i filosofi morali, che sorgono in una tale epoca? Essi, questi acuti osservatori, scoprono che si va a fondo in fretta, che tutto intorno ad essi rovina e fa rovinare, che nulla sta in piedi fino a dopo domani, eccettuata una sorta di individui, gli insanabilmente *mediocri*. Soltanto i mediocri hanno probabilità di continuare, di trapiantarsi, — essi sono gli uomini dell'avvenire, gli unici sopravviventi; « siate con loro! diventate mediocri! », dice ormai l'unica morale che abbia ancora senso, che trovi ancora ascolto. — Ma è difficile da predicare, questa morale della mediocrità! — Essa non può mai riconoscere quello che essa è, e quello che essa vuole! Essa deve parlare di misura e di dignità, di dovere e di amore del prossimo, — essa farà fatica, a *nascondere l'ironia!* —

263.

Vi è un *istinto di rango*, che è, più che altro, già il segno di un *alto* rango; vi è una *gioia* delle *nuances* della venerazione, che fa intuire una origine e abitudini elevate. La finezza, bontà ed elevatezza di un'anima viene messa pericolosamente alla prova, se passa davanti ad essa qualche cosa che è di grado superiore ma non viene ancora difeso coi brividi dell'autorità, da colpi e goffaggini importuni: qualche cosa che va per la sua strada come una pietra di paragone vivente senza essere contrassegnata nè scoperta, tentatrice, forse arbitrariamente velata e travestita. Di chiunque sia compito ed esercizio scrutare le anime, egli si servirà in forme diverse di quest'arte, per stabilire il valore estremo di un'a-

nima, la classificazione innata e immutevole che le compete: egli la metterà alla prova a proposito del suo *istinto di venerazione*. — *Différence engendre haine*: la volgarità di molte nature sprizza improvvisamente fuori come acqua sporca, se un vaso sacro, una cosa preziosa in scrigni chiusi, un libro coi segni del grande destino vi passano innanzi, e d'altra parte c'è un involontario ammutolire, un esitare dell'occhio, un tacere di tutti i gesti, in cui si manifesta che un'anima *sente* la vicinanza della cosa più venerabile. Il modo con cui finora in complesso viene conservata in Europa la venerazione per la *Bibbia*, è forse la miglior prova di disciplina e di raffinamento del costume, di cui l'Europa vada debitrice al cristianesimo: tali libri profondi e di significato estremo, hanno bisogno a loro protezione, di una tirannide di autorità che venga dal di fuori, per conquistare quei millenni di *durata*, che sono necessari ad esaurirli e interpretarli. Si è raggiunto molto, se alla fine si è educato nella grande massa (negli intestini piatti e retti di ogni sorta) il senso che essa non può toccar tutto, che vi sono vicende sacre, davanti alle quali essa deve togliersi le scarpe e tener lontano la sua mano sporca, — è quasi la sua più alta elevazione alla umanità. Viceversa nulla forse dei cosidetti uomini colti, dei credenti delle « idee moderne », fa effetto più ripugnante della loro mancanza di pudore, della loro comoda impudenza di occhio e di mano, con cui toccano, lambiscono, palpano ogni cosa; ed è possibile che oggi nel popolo, nel basso popolo, e precisamente tra i contadini, si trovi ancora più raffinatezza *relativa* di gusto e tatto di venerazione, che nel mezzo mondo dello spirito leggitor di giornali, della gente colta.

## 264.

Non si può cancellare dall'anima di un individuo quello che i suoi antenati hanno con preferenza e più continuamente fatto: sia che essi fossero zelanti risparmiatori, appendice di una scrivania e di una cassaforte, modesti e borghesi nei loro desideri, modesti anche nelle loro virtù, sia che essi vivessero abituati al comando da mattina a sera, inclini a

rozzi piaceri, e insieme forse ad ancora più rozzi doveri e responsabilità; o che infine abbiano una volta sacrificato antichi privilegi di nascita e di patrimonio, per vivere completamente per la loro fede — per il loro « Dio » — come individui di coscienza inesorabile e delicata, che arrossisce davanti ad ogni mediazione. Non è affatto possibile, che un individuo *non* abbia le qualità e le predilezioni dei suoi genitori e dei suoi antenati: qualunque cosa possa dire in contrario l'apparenza. Questo è il problema della razza. Supponendo di conoscere qualche cosa dei genitori, è permesso fare una *deduzione* riguardo al figlio. Una repugnante intemperanza, una invidia angusta, un goffo pretendere di aver ragione — queste tre cose insieme hanno costituito in ogni tempo il vero tipo volgare —, tali cose debbono passare nel figlio altrettanto sicuramente come il sangue malsano; e coll'aiuto della migliore educazione e cultura si otterrà solo di *illudersi* a proposito di una tale eredità. Che cosa vogliono oggi d'altro l'educazione e la cultura? Nella nostra epoca tanto popolare, voglio dire plebea, l'« educazione » e la « cultura » debbono essere essenzialmente l'arte di illudere, — di illudere a proposito della sua origine la plebe ereditaria nel corpo e nell'anima. Un educatore che oggi predicasse prima di tutto veridicità e continuamente raccomandasse ai suoi allievi « Siate veri! siate naturali! datevi per quel che siete! » — anche un tale virtuoso e sincero asino, dopo un certo tempo, imparerebbe a prendere quella *furca* di Orazio per *naturam expellere*: con che risultato? « la plebe » *usque recurret*. —

## 265.

Col pericolo di mettere di malumore delle orecchie innocenti stabilisco: l'egoismo fa parte della natura dell'anima eletta, voglio dire quella fede imperturbabile che ad un essere come « siamo noi », altri esseri debbono per natura essere soggetti e gli si debbono sacrificare. L'anima aristocratica accoglie questo dato di fatto del suo egoismo, senza alcun punto interrogativo, anche senza alcun senso di durezza, di

costrizione, di arbitrario, ma piuttosto come qualche cosa che può essere fondato nella legge originaria delle cose: — se essa cercasse un nome per questo, direbbe « è la giustizia stessa ». Essa si confessa in certe circostanze, che in principio la fanno esitare, che ci sono delle persone che hanno gli stessi diritti di lei; appena è in chiaro a proposito di questo problema del rango, essa si muove tra questi uguali e di uguali diritti con la stessa sicurezza nel pudore e nella delicata venerazione che essa ha nei rapporti con sè stessa, — secondo una innata meccanica celeste, che tutte le stelle conoscono. È un tratto di *più* del suo egoismo questa finezza e auto-limitazione nei rapporti coi propri simili — ogni stella è un tale egoista —: essa onora *sè* in loro e nei diritti che concede loro, non dubita che lo scambio di onori e di diritti faccia pure parte dello stato naturale delle cose come *essenza* di ogni rapporto. L'anima aristocratica dà come prende, per l'istinto appassionato ed eccitabile del compenso, che è nel suo fondo. Il concetto « di grazia » non ha *inter pares* senso nè profumo; ci può essere una maniera sublime di lasciar cadere sopra di sè come dall'alto i doni, e di berli assetati come fossero gocciole: ma per quest'arte e per questo atteggiamento l'anima aristocratica non ha abilità. Il suo egoismo la impedisce a questo punto: essa guarda malvolentieri in genere verso « l'alto », — ma o *davanti* a sè in senso orizzontale e lentamente, o in basso: — *essa sa di essere in alto.* —

## 266.

« Stimar molto in verità può soltanto colui che non *cerca* sè stesso » — Goethe al consigliere Schlosser.

## 267.

Vi è un proverbio cinese, che le madri insegnano già ai loro bimbi: *siao-sin* « *rimpicciolisci* il tuo cuore! ». Questa è la vera e propria tendenza fondamentale delle civiltà tarde. — Io non dubito che un greco antico riconoscerebbe

pure in noi europei di oggi prima di tutto l'impicciolimento di noi stessi, — e anche solo con questo urteremmo « il suo gusto ». —

268.

In fondo che cos'è volgarità? — Le parole sono segni musicali per concetti; ma i concetti sono segni più o meno determinati, per sentimenti che ritornano spesso e ritornano insieme, per gruppi di sentimenti. Non basta ancora, per intendersi, adoperare le stesse parole; bisogna adoperare le stesse parole anche per la stessa specie di vicende interiori, bisogna infine avere *comune* la propria esperienza. Per questo gli individui di un popolo si intendono meglio fra loro che gli appartenenti a popoli diversi, anche se si servono della stessa lingua; o piuttosto quando individui hanno vissuto insieme a lungo nelle stesse condizioni (di clima, di terreno, di pericolo, di bisogni, di lavoro) ne *sorge* qualche cosa che « si comprende », un popolo. In tutte le anime un uguale numero di vicende che ritornano spesso, ha preso il sopravvento su altre che si presentano più di rado: basandosi su quelle ci si comprende con rapidità sempre maggiore — la storia della lingua è la storia di un processo di abbreviazione —; basandosi su questa rapida comprensione ci si collega sempre più strettamente. Quanto più grande è il pericolo, tanto più grande è il bisogno di mettersi in fretta e facilmente d'accordo su ciò che è necessario; non fraintendersi nel pericolo è ciò di cui gli uomini non possono assolutamente fare a meno, per essere in rapporto. Si fa questa prova anche in ogni amicizia o in ogni amore; nulla di ciò ha durata, appena ci si accorge che uno dei due con parole uguali sente, piange, intuisce, desidera, teme diversamente dall'altro. (La paura dell'« eterno malinteso », ecco il benevolo genio che tanto spesso trattiene persone di sesso diverso da alleanze affrettate, a cui consigliano i sensi ed il cuore — e *non* già un qualche schopenhaueriano « genio della specie »!) Quali gruppi di sensazioni si destino più in fretta entro un'anima, prendano la parola,

diano il comando, è ciò che decide di tutta la classificazione dei valori, e alla fine determina la loro tavola dei beni. Le valutazioni di un uomo rivelano qualche cosa della *costruzione* della sua anima, e in che cosa essa vede le sue condizioni di vita e il suo proprio malanno. Supponendo ora che il male abbia sempre accostato fra loro solo individui che potessero con segni simili accennare simili bisogni e simili vicende, ne risulta nel complesso che la facile *comunicabilità* della sofferenza, cioè in fondo il vivere vicende solo mediocri e *comuni*, deve essere stata la più violenta di tutte le violenze che finora hanno disposto degli uomini. Gli individui più simili e più comuni furono e sono sempre in vantaggio; i più ricercati, i più raffinati, i più rari, i più difficilmente comprensibili restano facilmente soli, soggiacciono nel loro isolamento alle disgrazie e di rado si trapiantano. Bisogna chiamare enormi controforze per incrociare questo naturale, troppo naturale *progressus in simile*, la continuazione dell'individuo nel simile consueto, medio, di gregge — nel *volgare!*

## 269.

Quanto più uno psicologo — uno psicologo e indovinatore di anime nato, inevitabile — si rivolge ai casi e agli individui più ricercati, tanto più grande diventa il suo pericolo di soffocare di compassione: egli ha *bisogno* di durezza e di serenità più che un altro uomo. La corruzione, la rovina degli uomini superiori, delle anime fatte in modo strano è cioè la regola: è terribile aver sempre davanti gli occhi una regola. Il molteplice martirio dello psicologo, che ha scoperto questo andare a fondo, che ha scoperto prima una volta sola, e poi *quasi* sempre ha tornato a scoprire questa completa interiore « inguaribilità » dell'individuo superiore, questo eterno « troppo tardi! » in ogni senso, attraverso tutta la storia, — potrà forse un giorno divenire causa che egli si rivolga con amarezza contro il proprio destino e faccia un tentativo di auto-distruzione, — che egli stesso « rovini ». Si scoprirà quasi in ogni psicologo una rivelatrice tendenza e vo-

glia di camminare con gente comune e bene ordinata; da ciò si manifesta che egli ha sempre bisogno di una guarigione, che egli ha bisogno di una sorta di fuga e di dimenticanza, lontano da ciò che la sua visione e le sue impressioni, che il suo « mestiere » gli ha gravato sulla coscienza. La paura della sua memoria gli è propria. Egli giunge facilmente ad ammutolire davanti al giudizio di altri: egli ascolta con volto immobile come là dove egli ha *visto*, si venera, si ammira, si ama, si trasfigura, o cela ancora il suo ammutolire, accordandosi espressamente con una qualche opinione della ribalta. Forse il paradosso della sua posizione va tanto innanzi nello spaventoso, che la folla, i dotti, i sognatori, per parte loro, là dove egli ha imparato la grande compassione accanto al grande disprezzo, imparano la grande venerazione, — la venerazione « per grandi uomini » e animali meravigliosi, per i quali si benedice e si tiene in onore la patria, la terra, la dignità dell'umanità e sè stessi, e a cui si rimanda e si educa la gioventù... E chissà se finora in tutti i grandi casi non si sia appunto data la stessa cosa: che la folla abbia venerato un Dio, — e che il « Dio » sia stato soltanto un povero animale da sacrificio! Il successo è sempre stato il più gran bugiardo — e « l'opera » stessa è un successo; il grande uomo di Stato, il conquistatore, lo scopritore è travestito nelle sue creazioni fino ad essere irriconoscibile; « l'opera », quella dell'artista, del filosofo, viene inventata soltanto da colui che l'ha creata, che la deve avere creata; i « grandi uomini », così come vengono venerati, sono piccole cattive composizioni poetiche posteriori; nel mondo dei valori storici *domina* il conio delle monete false. Questi grandi poeti, per esempio, questi Byron, Musset, Pöe, Leopardi, Kleist, Gogol (non oso nominare nomi più grandi, ma li sottintendo), — così come essi una volta sono e forse debbono essere: uomini del momento, entusiasti, sensuali, infantili, leggeri e improvvisi nella sfiducia e nella fiducia; con anime, in cui di solito deve venire nascosta una qualche ferita; vendicantisi spesso colle loro opere di un imbrattamento interiore, cercanti spesso nei loro voli dimenticanza da una memoria troppo fedele, erranti spesso, e quasi innamorati del fango, finchè diventano

uguali ai fuochi fatui intorno agli stagni e si fingono stelle — allora il popolo li chiama idealisti — in lotta spesso con una lunga nausea, con uno spettro ritornante di incredulità, che rende freddi e li costringe a languire per la gloria e ad abbeverarsi della « fede in sè » dalle mani di ebbri adulatori: — che *martirio* sono questi grandi artisti, e in genere gli uomini superiori, per colui che una volta li ha intuiti! È così comprensibile, che essi proprio dalla donna — che è chiaroveggente nel mondo del dolore, e purtroppo desiderosa di aiutare anche molto oltre le proprie forze — esperimentino quelle esplosioni di *compassione* sconfinata e devota, che la folla, più di tutto la folla degli ammiratori, non comprende e colma di interpretazioni curiose e compiacenti. Questa compassione si inganna regolarmente a proposito della propria forza: la donna vorrebbe credere che l'amore possa *tutto*, — è la sua più particolare *superstizione*. Ahimè, il conoscitore del cuore intuisce quanto povero, incapace di soccorso, presuntuoso, erroneo, più facilmente distruttore che salvatore sia anche l'amore più buono e più profondo! — È possibile che sotto la favola sacra e il travestimento della vita di Gesù stia nascosto uno dei casi più dolorosi del martirio della *conoscenza dell'amore*: il martirio del cuore più innocente e più avido, che non si saziava di alcun amore umano, che *esigeva* amore, essere amato, e nulla al di fuori di questo, con durezza, con follìa, con scoppi terribili contro coloro che gli ricusavano l'amore; la storia di un povero insaziato e insaziabile dell'amore, che dovette inventare l'inferno, per mandarvi coloro che non *volevano* amarlo, — e che alla fine divenuto sapiente a proposito dell'amore umano, dovete inventare un Dio che è tutto amore, tutto *capacità* di amare, — che ha compassione dell'amore umano, perchè esso è così miserabile, così ignaro! Chi sente così, chi è così *sapiente* a proposito dell'amore, — *cerca* la morte. — Ma perchè insistere su tali cose dolorose? Posto che non lo si deva...

270.

L'orgoglio e la nausea spirituale di ogni individuo che ha profondamente sofferto — determina quasi la gradazione di quanto profondamente gli uomini possano soffrire —, la sua rabbrividente certezza, di cui egli è completamente penetrato e colorito, di sapere per mezzo del suo dolore *più* di quello che possano sapere i più avveduti e i più saggi, di essere stato « a casa propria » in molti mondi lontani e spaventosi, di cui « *voi non sapete nulla!* ». — Questo muto orgoglio spirituale del sofferente, questo orgoglio dell'eletto della conoscenza, « dell'iniziato », del quasi sacrificato, trova necessarie tutte le forme di travestimento, per difendersi dal contatto con mani importune e compassionevoli, e in genere di tutto ciò che non è suo simile nel dolore. Il profondo soffrire rende aristocratici; esso separa. Una delle più raffinate forme di travestimento è l'epicureismo e una certa coraggiosità di gusto messa d'ora innanzi in vista, che prende alla leggera la sofferenza, e si mette in guardia contro ogni cosa triste e profonda. Vi sono « individui sereni », che si servono della serenità perchè con essa vengono fraintesi: essi *vogliono* essere fraintesi. Vi sono « uomini di scienza », che si servono della scienza perchè essa dà un'aria serena, e perchè la scientificità fa dedurre che l'individuo è superficiale: — essi *vogliono* indurre a una deduzione falsa. Vi sono spiriti liberi e impertinenti che vorrebbero nascondere e negare di essere cuori spezzati, orgogliosi, insanabili (il cinismo di Amleto — il caso Galliani); e talvolta la pazzia stessa è la maschera per un sapere disgraziato e troppo certo. — Donde risulta che fa parte della umanità più raffinata avere rispetto « della maschera », e non fare della psicologia nè spingere la curiosità in un punto sbagliato.

271.

Ciò che divide più profondamente due individui è un diverso senso e grado di purezza. A che servono tutta la bravura e tutta l'utilità reciproca, a che serve tutta la buona volontà

uno per l'altro: alla fine si resta allo stesso punto — essi « non si vanno a genio! ». L'istinto supremo della purezza pone colui che ne è dotato nel più singolare e pericoloso isolamento, come un santo: perchè appunto questo è santità — la suprema spiritualizzazione di detto istinto. La conoscenza di una indescrivibile pienezza nella felicità del bagno, un fervore e una sete che spingono continuamente l'anima dalla notte nella mattina, e dal fosco, dalla « tribolazione » nel chiaro, splendente, profondo, e fine —: precisamente quanto una tale tendenza *distingue* — è una tendenza aristocratica — altrettanto essa *separa*. — La compassione del santo è la compassione per la *sporcizia* dell'umano troppo umano. E vi sono gradi e altezze, in cui la compassione stessa viene sentita da lui come impurità, come sporcizia...

272.

Segni della distinzione: non pensar mai ad abbassare i nostri doveri a doveri per ognuno; non voler cedere, non voler condividere la propria responsabilità; calcolare i propri privilegi e il loro esercizio tra i propri *doveri*.

273.

Un individuo che tende a cose grandi, considera ognuno che incontra sulla sua via o come mezzo, o come ritardo e impedimento — o come temporaneo riposo. La sua *bontà* elevata e particolare verso gli altri uomini è possibile soltanto, se egli è alla sua altezza e domina. L'impazienza e la sua coscienza di essere sempre stato finora condannato alla commedia — perchè anche la guerra è una commedia, e nasconde, come ogni mezzo nasconde lo scopo — gli sciupa ogni relazione: questa sorta di individuo conosce la solitudine e quello che essa ha in sè di più velenoso.

274.

*Il problema di coloro che attendono.* — Sono necessari casi fortunati e molte cose incalcolabili, perchè un uomo su-

periore in cui dorme la soluzione di un problema, giunga ad agire ancora in tempo utile — « a scoppiare », come si potrebbe dire. In media ciò *non* accade, e in tutti gli angoli della terra ci sono degli aspettanti, che appena sanno fin quando aspettano, e tanto meno che aspettano inutilmente. Talvolta viene troppo tardi anche il grido di risveglio, quel caso che dà « il permesso » di agire, — quando già è sciupata coll'inerzia la migliore gioventù e forza di azione; e quanti appunto, appena « saltati su », trovarono con spavento le loro membra addormentate e il loro spirito già troppo pesante! « È troppo tardi » — si dissero, divenuti increduli riguardo a sè stessi e ormai inutili per sempre. — Nel regno del genio il « Raffaello senza mani », prese queste parole nel senso più ampio, dovrebbe forse non essere l'eccezione, ma la regola? — Il genio forse non è affatto così raro: ma le cinquecento *mani* di cui ha bisogno per tiranneggiare il καιρός, « il tempo giusto », per prendere per la coda il caso!

275.

Chi non vuol vedere ciò che di elevato vi è in un individuo, guarda tanto più acutamente ciò che in lui vi è di basso e in prima fila — e con questo rivela sè stesso.

276.

In ogni genere di ferita e di perdita, l'anima più volgare si trova meglio di quella più eletta: —i pericoli di quest'ultima debbono essere più grandi, la verosimiglianza che essa cada in disgrazia e vada in rovina è perfino, per la molteplicità delle sue condizioni di vita, enorme. — In una lucertola un dito che essa abbia perduto torna a crescere: non così nell'uomo.

277.

— Molto male! Sempre la vecchia storia! — Quando ci si è costruiti la casa, ci si accorge di avere, senza volerlo, im-

parato qualcosa che si sarebbe assolutamente dovuto sapere prima, prima di cominciare a costruire. L'eterno funesto « troppo tardi »! — La malinconia di ogni cosa *compiuta!*...

278.

— Viandante, chi sei? Ti vedo andare per la tua via, senza scherno, senza amore, con occhi indecifrabili; umido e triste come un piombo che da ogni profondità torna di nuovo insaziato alla luce — che cosa ha cercato laggiù? — con un petto che non sospira, con labbra che nascondono la loro nausea, con una mano ancora lenta ad afferrare: chi sei? che hai fatto? Riposati qui: questo posto è ospitale per ognuno, — ristorati! e chiunque tu sia: che ti piace ora? Che cosa ti serve di ristoro? Dillo: quello che ho, te lo offro! — « Di ristoro? di ristoro? O curioso, che cosa dici? Ma dammi, ti prego... — « Che cosa? Che cosa? Dillo! — « Una maschera di più! una seconda maschera! » —

279.

Gli individui dalla profonda tristezza si rivelano quando sono felici: hanno un modo di cogliere la felicità quasi come se volessero soffocarla, per gelosia; — ahimè, essi sanno troppo bene che essa sfugge loro!

280.

« Male! male! Come? Non torna egli — indietro? ». — Sì, ma voi lo comprendete male, se ve ne lamentate. Egli torna indietro, come ognuno che voglia fare un gran salto. —

281.

« Mi si crederà? — Ma io esigo che mi si creda: ho sempre soltanto pensato male a me e di me, solo in casi affatto rari, solo costretto, sempre senza piacere « per la cosa », pronto a deviare da « me », sempre senza fede nel risultato,

grazie ad una incoercibile sfiducia nella *possibilità* della conoscenza di sè, che mi ha portato così lontano, a sentire perfino nel concetto « conoscenza diretta », che i teoretici si permettono, una *contradictio in adiecto*: — tutto questo dato di fatto è quasi la cosa più sicura che io so di me stesso. Deve esserci in me una sorta di contrarietà a *credere* qualche cosa di determinato a proposito di me. — Vi è forse in ciò un enigma? È verosimile; ma per fortuna non un enigma per i miei propri denti. Forse rivela la specie alla quale appartengo? — Ma non a me: come io stesso desidero alquanto — ».

282.

« Ma che cosa ti è accaduto? ». — « Non so, » mi disse esitante; « forse mi son volate sulla tavola le arpie ». — Accade oggi talvolta che un individuo mite, temperato, contegnoso infurii all'improvviso, rompa i piatti, mandi all'aria la tavola, gridi, si adiri, offenda tutti, — e alla fine si ritiri da parte, vergognoso, infuriato contro sè stesso, dove? a che scopo? per morir di fame da parte? Per soffocare del proprio ricordo? — Chi ha gli appetiti di una elevata anima capricciosa e solo di rado trova la sua tavola apparecchiata, e solo di rado pronto il suo cibo, correrà in ogni tempo grande pericolo: ma oggi esso è straordinario. Precipitato in un'epoca rumorosa e plebea, con la quale non ama mangiare nella sua stessa scodella, egli può facilmente morire di fame e di sete o, nel caso che finalmente « arrivi a prendere », di nausea improvvisa. — È verosimile che tutti noi abbiamo già seduto a tavole a cui non appartenevamo; e proprio i più spirituali di noi, che sono i più difficili da nutrire, conoscono quella pericolosa dyspepsia, che sorge da una improvvisa visione e delusione a proposito del nostro cibo e dei vicini di tavola, — la *nausea di dopopranzo*.

283.

È un dominio di sè raffinato ed insieme distinto, posto che in genere si voglia lodare, lodare sempre soltanto là dove

non si è d'accordo: — in caso contrario si loderebbe sè stessi, cosa che è contro il buon gusto, — certo un dominio di sè che offre buona presa a essere continuamente *frainteso*. Per poterci concedere questo lusso reale di gusto e di moralità, non bisogna vivere fra balordi dello spirito, ma piuttosto fra individui, nei quali malintesi ed errori diano ancora gioia colla loro finezza, — se no si dovrà scontar caro! — « Egli mi loda: *dunque* mi dà ragione » — questa asineria di deduzione rovina a noi eremiti metà della vita, perchè porta gli asini a essere vicini e amici nostri.

284.

Vivere con una immensa e superba placidità; sempre al di là —. Avere e non avere a capriccio le proprie passioni, i propri pro e contro; degnarsi di cedere ad essi per delle ore; *porsi* su di essi come su cavalli, e spesso su asini: — bisogna cioè sapere utilizzare la loro stupidaggine, così come il loro fuoco. Conservarsi i propri trecento scenari; e anche gli occhiali neri: perchè vi sono dei casi in cui nessuno ha il diritto di guardarci negli occhi e tanto meno nei nostri « abissi ». E scegliersi per società quel sereno vizio da monelli, « la cortesia ». E rimaner padrone delle proprie quattro virtù: il coraggio, l'acume, la compassione, la solitudine. Perchè in noi la solitudine è una virtù come tendenza sublime alla purezza, che intuisce come nel contatto di individuo e individuo « in società » — le cose devono inevitabilmente procedere senza purezza. Ogni comunione rende in qualche modo, in qualche luogo, in qualche momento, — « volgari ».

285.

Le più grandi vicende e pensieri — ma i più grandi pensieri sono le più grandi vicende — vengono compresi al più tardi: le generazioni che sono loro contemporanee non *vivono* queste vicende, — ci passano accanto vivendo. Vi accade qualche cosa come nel regno delle stelle. La luce delle

stelle più lontane giunge più tardi agli uomini; e prima che sia giunta, l'uomo *nega* che là — vi siano delle stelle. « Quanti secoli occorrono ad uno spirito per essere compreso? » — Anche questa è una misura, anche con questo si crea una gerarchia e un'etichetta, come occorrono: per lo spirito e per la stella. —

286.

« Qui la vista è libera, lo spirito sollevato ». — Ma vi è una sorta contraria di individui, che sono pure in alto ed hanno la vista libera — ma guardano *in basso*. —

277.

Che cosa è eletto? Che cosa significa ancora per noi oggi la parola « eletto »? In che cosa si rivela, da che cosa si riconosce sotto questo cielo pesante e rannuvolato dell'iniziato dominio della plebe, da cui tutto è reso opaco e plumbeo, l'uomo eletto? — Non sono le azioni che lo dimostrano, — le azioni sono sempre equivoche, sempre imperscrutabili —; ma non sono neppure le « opere ». Oggi si trovano fra artisti e dotti alquanti di quelli, che colle loro opere rivelano come una profonda avidità li spinga all'aristocratico: ma appunto questo bisogno *dell' aristocratico* è fondamentalmente diverso dei bisogni dell'anima eletta stessa, e precisamente il contrassegno eloquente e pericoloso del suo difetto. Non sono le opere, ma la *fede* che qui decide, che qui stabilisce la gerarchia, per tornare ad accogliere un'antica formula religiosa in un senso nuovo e più profondo: una certa sicurezza fondamentale, che un'anima eletta ha di sè stessa, qualche cosa che non si può cercare, non si può trovare e forse neppure perdere. — *L'anima eletta ha rispetto per sè stessa.*

288.

Vi sono degli individui, che hanno in modo inevitabile spirito, comunque essi si muovano, e agiscano, e tengano le

mani davanti agli occhi rivelatori (come se la mano non fosse rivelatrice! —): infine ne risulta sempre, che essi hanno qualche cosa che nascondono, e cioè spirito. Uno dei mezzi più raffinati per illudere, almeno fin che è possibile, e fingersi con successo più stupidi di quello che si è — cosa che nella vita comune spesso è desiderabile quanto un parapioggia — si chiama *entusiasmo*, — aggiungendovi quel che vi va aggiunto, per esempio virtù. Perchè, come dice Galliani, che doveva saperlo —: *vertu est enthousiasme*. —

289.

Negli scritti di un eremita si coglie sempre anche un che dell'eco del deserto, un che del tono sussurrante e del timido guardarsi attorno della solitudine; dalle sue parole più forti, dal suo stesso grido risuona ancora una nuova e più pericolosa sorta di silenzio, di taciturnità. Chi anno per anno e giorno e notte è stato solo in confidenziale contesa e dialogo con la sua anima, chi nella sua caverna — essa può essere un labirinto, ma anche una miniera d'oro — è diventato un orso di caverna o uno scavatore di tesori, o un guardiano di tesori e un drago, i suoi concetti stessi ricevono alla fine una propria coloritura crepuscolare, un profumo tanto di profondità quanto di muffa, qualcosa di incomunicabile e di controvoglia che manda un soffio freddo contro ognuno che passa di lì. L'eremita non crede, che mai un filosofo — supponendo che un filosofo sia sempre stato da principio un eremita — abbia espresso in libri le sue proprie ed estreme opinioni: non si scrivono precisamente libri per nascondere quello che si nasconde in sè? — anzi egli dubiterà, che un filosofo possa avere in genere opinioni « estreme e proprie », se in lui non vi è, anzi vi deve essere, dietro ogni caverna una caverna ancora più profonda, — un mondo più ampio, più estraneo, più ricco, su una superficie, un abisso dietro ogni ragione, dietro ogni «fondamento». Ogni filosofia è una filosofia della ribalta — questo è un giudizio di eremita: « vi è qualche cosa di arbitrario nel fatto che egli si sia fermato *qui*, che egli abbia guardato indietro, si sia guardato attorno,

che egli *qui* non abbia scavato più profondamente, e abbia posto da parte la vanga, — vi è anche una mancanza di fiducia in ciò ». Ogni filosofia *nasconde* anche una filosofia; ogni opinione è anche un nascondiglio, ogni parola anche una maschera.

290.

Ogni pensatore profondo teme più di essere compreso che di essere frainteso. Dell'ultima cosa soffre forse la sua vanità; della prima invece il suo cuore, la sua compassione, che dice sempre: « Ahimè, perchè anche *voi* volete avere un destino difficile come il mio? ».

291.

L'uomo, un animale molteplice, falso, artificioso e impenetrabile, sgradevole agli altri animali meno per la forza che per l'astuzia e la prudenza, ha inventato la tranquillità della coscienza, per godere una volta la sua anima come *semplice*; e tutta la morale è una coraggiosa e lunga falsificazione, per mezzo della quale in genere diviene possibile un godimento nella vista dell'anima. Sotto questo punto di vista entra forse nel concetto molta più « arte » che generalmente si creda. —

292.

Un filosofo: cioè un uomo che vive continuamente cose straordinarie, le vede, le sente, le sospetta, le spera, le sogna; che viene colpito dai suoi propri pensieri come dal di fuori, come dall'alto e dal basso, come dalla *sua* sorta di vicende e di fulmini; che forse è esso stesso un temporale, che passa gravido di nuovi fulmini; un uomo calamitoso intorno al quale c'è sempre furore e rumore e spaccature, e misteriosi avvenimenti sgradevoli. Un filosofo: ahimè, un essere che spesso sfugge da sè stesso, spesso ha paura di sè, ma è troppo curioso, per non « ritornare sempre a sè stesso ». —

293.

Un uomo che dice: « Questo mi piace, questo me lo approprio e voglio difenderlo contro ognuno »; un uomo che può condurre una cosa, eseguire una decisione, tener fede ad un pensiero, trattenere una donna, punire ed abbattere un temerario; un uomo che ha la sua ira e la sua spada, e a cui volentieri cedono e per natura appartengono i deboli, i sofferenti, gli oppressi e anche gli animali, insomma, un uomo che per natura è *signore*, — se un tale uomo ha compassione, bene! *questa* compassione ha valore! Ma che importanza ha la compassione di quelli che soffrono? o di quelli che addirittura *predicano* la compassione? Vi è oggi quasi dovunque in Europa una malata sensibilità ed eccitabilità per il dolore, e così pure una sgradevole incontinenza nel lamento, un rammollimento che vorrebbe abbellirsi a qualche cosa di più elevato, mediante la religione e la rigatteria filosofica, — vi è un culto formale della sofferenza. La *non virilità* di ciò che in tali ambienti di sognatori viene battezzato come « compassione » salta a mio parere subito agli occhi. — Bisogna bandire con forza ed a fondo questo ultimissimo tipo del cattivo gusto; ed io alla fine desidero che contro ad esso ci si attacchi intorno al cuore ed al collo il buon amuleto del « gai saber », — « gaia scienza », per spiegarlo ai tedeschi.

294.

*Il vizio olimpico.* — A sfida di quel filosofo, che da buon inglese cercò di creare al riso una cattiva fama presso tutte le teste pensanti — « il riso è una grave manchevolezza della natura umana, che ogni testa pensante cercherà di superare » (Hobbes) —, io mi permetterei perfino una gradazione dei filosofi, a seconda della gradazione del loro riso — fin su a quelli che sono capaci del riso *aureo*. E supponendo che anche gli Dei filosofeggino, cosa a cui molte deduzioni mi hanno già portato, — non dubito che essi sappiano anche ridere in un modo sovrumano e nuovo — e alle spalle di tutte le cose serie! gli Dei sono beffardi: sembra che essi non possano tralasciare di ridere, neanche nelle azioni sacre.

295.

Il genio del cuore, come lo possiede quel grande nascosto, il Dio tentatore e l'incantatore nato di topi delle coscienze, la cui voce sa scendere fino nel mondo sotterraneo di ogni anima, che non dice una parola, che non dà uno sguardo, in cui non sia implicito un riguardo ed una piega di lusinga, e della cui maggiore abilità fa parte il saper comparire — e non ciò che egli è, ma ciò che è, per quelli che lo seguono, una costrizione *di più* ad affollarsi sempre più vicino a lui, a seguirlo sempre più intimamente ed a fondo: — il genio del cuore che fa ammutolire ogni suono alto e compiaciuto di sè, e insegna a stare in ascolto, che spiana le anime rudi, e fa loro gustare una nuova aspirazione, — di rimaner liscie come uno specchio, perchè il cielo profondo si rispecchi in esse, il genio del cuore che insegna alla mano inetta ed impetuosa ad esitare e ad afferrare con più grazia; che intuisce il tesoro nascosto e dimenticato, la goccia di bontà e di dolce spiritualità sotto un ghiaccio spesso e torbido, ed è una bacchetta magica per ogni granello d'oro, che è stato a lungo sepolto nel carcere di molto fango e sabbia; il genio del cuore, dal cui tocco ogni ricco si allontana, non graziato e sorpreso, non beatificato e soffocato come da un bene estraneo, ma più ricco in sè stesso, più nuovo di prima, sbocciato, cullato e spiato dall'alitare di uno zeffiro, forse più malsicuro, più delicato, più cagionevole, più spezzato, ma pieno di speranze, che non hanno ancora un nome, pieno di nuova volontà e di nuovo fluido, pieno di nuova non volontà e fluido retrogrado — ma che cosa faccio, amici miei? di chi vi parlo? Mi sono dimenticato, da non nominarvi neppure il suo nome? Forse voi non l'avete già da voi stessi indovinato chi è questo problematico spirito e Dio che vuole essere *lodato* in questo modo? Come cioè accade ad ognuno, che fin da bambino è sempre stato per via e all'estero, così anche a me sono passati innanzi molti spiriti strani e non poco pericolosi, ma prima di tutti colui, di cui appunto vi ho parlato ed è sempre ritornato, nientemeno cioè che il Dio *Dioniso*, quel grande Dio equivoco e tentatore, a cui una volta,

come sapete, in tutta segretezza e venerazione ho offerto le mie primizie — (l'ultimo, mi pare, che gli abbia fatto un *sacrificio*: perchè non ho trovato nessuno che abbia capito che cosa io feci allora). Intanto ho imparato molte cose, troppe cose sulla filosofia di questo Dio, e, come ho detto, di bocca in bocca, — io, l'ultimo apostolo e iniziato del Dio Dioniso: e potrei bene alla fine cominciare a dare da assaggiare a voi, miei amici, un poco, quel tanto che mi è permesso, di questa filosofia? A mezza voce, com'è naturale: perchè in ciò si tratta di tante cose misteriose, nuove, strane, meravigliose, sgradevoli. Già il fatto che Dioniso è un filosofo, e che quindi anche gli Dei filosofeggiano, mi sembra una novità, che non manca di capziosità, e che forse potrebbe suscitare sfiducia proprio fra i filosofi, — fra voi, amici miei, essa ha già meno contro di sè, sia che venga troppo tardi e non all'ora giusta: perchè voi oggi credete malvolentieri, come mi è stato rivelato, a Dio e a Dei. — Forse anche, nella libertà della mia narrazione, devo procedere quanto piace sempre alle severe consuetudini delle vostre orecchie? Certo il Dio nominato andava in tali dialoghi avanti, molto più avanti, e mi precedeva sempre di molti passi... anzi, se fosse permesso, gli attribuirei, secondo il costume degli uomini, dei bei nomi solenni di lusso e di virtù, e avrei molto da celebrare il suo coraggio di investigatore e di scopritore, la sua temeraria sincerità, veridicità e amore della saggezza. Ma di tutto questo venerabile armamentario di fasto, un tale Dio non sa che farsene. Egli mi direbbe: « Conserva ciò per te e per i tuoi figli e per chiunque altro ne abbia bisogno! Io — non ho nessuna ragione di coprire i miei falli! » — Si intuisce: manca forse di pudore questa sorta di Dio e di filosofo? — Così egli disse una volta: « In certe circostanze io amo l'uomo — e con ciò accennava ad Arianna, che era presente —: l'uomo è per me un animale gradevole, coraggioso, inventivo, che non ha sulla terra nulla di simile e si trova a posto in tutti i labirinti. Io gli sono benevolo: io penso spesso come farlo progredire e renderlo più forte, più malvagio e più profondo che egli non sia. » — « Più forte, più mal-

vagio e più profondo? » chiesi spaventato. « Sì — disse egli ancor una volta — più forte, più malvagio, più profondo; e anche più bello » — e il Dio tentatore sorrise col suo sorriso alcionico, come se avesse appunto detto una gentilezza seducente. Si vede qui insieme: questa divinità non manca solo di pudore —; e vi sono in genere buone ragioni per supporre che in certi campi gli Dei tutti insieme potrebbero venire a scuola da noi uomini. Noi uomini siamo — più umani...

## 296.

Ahimè! che cosa siete mai, voi, pensieri miei scritti e dipinti? Non molto tempo fa voi eravate ancora così vari, giovani e malvagi, pieni di spine e di droghe segrete che mi facevate sternutire e ridere — ed ora? avete già svestita la vostra novità e alcuni di voi sono pronti, lo temo, a divenire verità: tanto immortali essi sembrano già, tanto onesti, noiosi in modo scorante! Ed è mai stato altrimenti? Che cosa scriviamo e tratteggiamo noi, mandarini dai pennelli cinesi, noi eternatori delle cose che si *lasciano* scrivere, che cosa siamo capaci noi da soli di tratteggiare? Ahimè, sempre solo ciò che appunto vuole appassire e comincia a puzzare! Ahimè, sempre temporali passati ed esauriti e sentimenti gialli, in ritardo! Ahimè, sempre soltanto uccelli che si sono stancati a volare e a smarrirsi, ed ora si lasciano afferrare colla mano, — colla *nostra* mano! Noi eterniamo ciò che non può più a lungo vivere e volare, soltanto cose stanche e fradice! Ed è soltanto il vostro *pomeriggio*, o miei pensieri scritti e dipinti, quello per cui ho colori, forse molti colori, molte delicatezze svariate e cinquanta gialli e bruni e verdi e rossi: — ma nessuno indovina che aspetto avevate nella vostra mattina, scintille e meraviglie improvvise della mia solitudine, voi miei vecchi amati — ... *cattivi* pensieri!

# DALLE VETTE.

---

## *EPODO.*

O mezzogiorno della vita! tempo solenne!
O giardino d'estate!
Irrequieta felicità nel fermarsi spiare attendere: —
Gli amici attendo, pronto giorno e notte,
Dove rimanete, amici? Venite! È tempo! È tempo!

Non fu per voi che il grigiore del ghiacciaio
oggi si adornò di rose?
Voi cerca il ruscello, bramosi si premono si incalzano
oggi vento e nuvola più in su nell'azzurro,
per spiarvi da una lontanissima vedetta con occhio d'uccello.

Sulla vetta più alta fu apparecchiata per voi la mia tavola: —
Chi abita alle stelle
Così vicino, chi alle più grige lontananze dell'abisso?
Il mio regno — qual regno si è steso più lontano?
E il mio miele — chi l'ha gustato?...

— Eccovi, amici! — Ahimè, ma non sono io
a cui volevate venire?
Voi esitate, stupite — ahimè! meglio se vi adiraste!
Io — non lo sono più? Cambiata mano, scrittura, viso?
E *quel* che io sono, per voi amici — non lo sono?

Son diventato un altro? Ed estraneo a me stesso?
Evaso da me stesso?
Un lottatore che ha troppo spesso vinto se stesso?
Si è troppo spesso irrigidito contro la propria forza,
ferito e impedito dalla propria vittoria?

Io cercai dove il vento soffia più forte.
Imparai ad abitare
Dove nessuno abita, in deserte zone da orsi,

Disimparai uomo e Dio, maledizione e preghiera?
Divenni uno spettro che cammina sui ghiacciai?

— O vecchi amici! Vedete! ora siete pallidi.
Pieni di amore e terrore!
No, via! non vi adirate! Qui — *voi* non potreste abitare:
Qui fra lontanissimi regni di ghiaccio e di rocce —
Qui bisogna essere cacciatori e simili ai camosci.

Son divenuto un *cattivo* cacciatore! Vedete come rigidamente
teso è il mio arco!
Fu il più forte che tirò un tale colpo —:
Ma guai! pericolosa è la freccia,
Come *nessuna* freccia, — via di qua! per vostra salvezza!...

Vi voltate? — O cuore, hai sopportato abbastanza,
forte è rimasta la tua speranza:
Tieni le tue porte aperte a nuovi amici!
Lascia gli antichi! Lascia il ricordo!
Se una volta fosti giovane, ora — sei giovane anche meglio!

Quel che mai ci avvinse, il vincolo di una speranza —
chi legge i segni
che una volta l'amore vi scrisse, ancora, impalliditi?
Alla pergamena lo paragono, che la mano
si guarda dall'afferrare — come quella ingiallito, bruciato.

Non più amici, sono — ma come li chiamerò? —
Solo spettri di amici!
Mi bussano sì, ancora, la notte al cuore e alla finestra,
Mi guardano e dicono: « pure lo eravamo! » —
O parola avvizzita che una volta era profumata come le rose!

O nostalgia della Giovinezza, che si fraintendeva!
Quelli che io sognavo,
che mi illudevo tramutati affini a me stesso,
il fatto che divennero vecchi li ha allontanati:
solo chi si muta rimane affine a me.

O mezzogiorno della vita! secondo tempo di giovinezza!
O giardino d'estate!
Irrequieta felicità nel fermarsi spiare attendere!
Gli amici attendo, pronto giorno e notte,
i *nuovi* amici! Venite! È tempo! È tempo!

* * *

Questo canto è finito, — il dolce grido della nostalgia
smorì nella bocca:
Un incantatore lo fece, l'amico a tempo giusto,
L'amico di mezzogiorno — no! non chiedete chi è —
Era mezzogiorno, e allora uno divenne due...

Ora noi solennizziamo, certi di una vittoria riunita,
la festa delle feste. —
L'amico *Zarathustra* è venuto, l'ospite degli ospiti!
Ora il mondo ride, il terribile sipario è strappato,
son giunte le nozze per la luce e la tenebra...

# SULLA
# GENEALOGIA DELLA MORALE

*SCRITTO POLEMICO*

# PREFAZIONE

## 1.

Noi che conosciamo, siamo sconosciuti a noi, noi stessi a noi stessi: ciò ha le sue buone ragioni. Noi non abbiamo mai cercato noi stessi, — come dovrebbe accadere che un giorno noi ci *trovassimo?* È stato detto con ragione: « Dove è il vostro tesoro, là è anche il vostro cuore »; il *nostro* tesoro è là, dove sono gli alveari della nostra conoscenza. Per questo siamo sempre per via, come animali alati e raccoglitori del miele dello spirito, ci preoccupiamo di cuore propriamente solo di una cosa — di « portar » qualcosa « a casa ». Per quel che riguarda altrimenti la vita, le così dette « vicende », — chi di noi ha per questo anche soltanto abbastanza serietà? O abbastanza tempo? In tali cose temo che non siamo mai stati proprio « attenti »: è che non abbiamo proprio il nostro cuore lì — e neppure il nostro orecchio! piuttosto come uno svagato in Dio, uno sprofondato in sè stesso, a cui la campana ha appena rintoccato nell'orecchio con ogni forza i suoi dodici colpi di mezzogiorno, si desta ad un tratto e si chiede « Che cosa ha sonato? » così anche noi talvolta ci freghiamo le orecchie *in ritardo* e ci chiediamo tutti stupiti, tutti sorpresi: « Che cosa è stata propriamente questa vicenda? » e anche più: « Chi *siamo* noi propriamente? » e contiamo in ritardo, come ho detto, tutti i tremuli dodici rintocchi di campana della nostra vicenda, della nostra vita, del nostro *essere* — ahimè, e sbagliamo il conto!... Noi rimaniamo necessariamente estranei a noi stessi, non ci comprendiamo, *dobbiamo* scambiarci, per noi suona eternamente la frase: « ciascuno è il più lontano da sè stesso », — per noi non siamo « conoscitori »...

## 2.

— I miei pensieri sull'*origine* dei nostri pregiudizi morali — perchè in questo scritto polemico si tratta di essa — hanno la loro prima espressione ristretta e provvisoria in

quella raccolta di aforismi che porta il titolo: « *Umano troppo umano*. Libro per spiriti liberi », di cui fu cominciata la mala copia a Sorrento, durante un inverno che mi permise di far sosta come fa sosta un viandante, e di scorrere con l'occhio l'ampia e pericolosa regione, per cui finora il mio spirito si era aggirato. Questo accadde nell'inverno 1876-77; i pensieri sono più antichi. Erano in complesso già gli stessi pensieri, che riprendo nei presenti saggi: — speriamo che il lungo intervallo abbia fatto loro bene, che essi siano divenuti più maturi, più chiari, più forti, più perfetti! Ma il fatto *che* oggi resto ancora attaccato ad essi, che intanto essi stessi si sono sempre più saldamente collegati gli uni agli altri, e anzi perfino sono cresciuti uno sull'altro e si sono intrecciati, rafforza in me la lieta fiducia, che fin da principio non siano sorti in me singolarmente, a caso, sporadicamente, ma da una radice comune, da una *volontà fondamentale* della conoscenza, dominante nel profondo, parlante in modo sempre più determinato, esigente qualcosa di sempre più determinato. Solo così infatti si conviene ad un filosofo. Noi non abbiamo il diritto di essere *singoli* in qualche cosa: non possiamo nè errare da soli, nè cogliere da soli la verità. Piuttosto i nostri pensieri, i nostri valori, i nostri sì e no e se e magari, crescono in noi colla necessità, con la quale un albero porta i suoi frutti — affini, e in rapporto fra loro tutti quanti, e prodotti di una volontà, di una salute, di un regno terreno, di un sole. — *Vi* piacciono questi nostri frutti? — Ma che cosa importa ciò agli alberi? Che cosa importa ciò a *noi*, a noi filosofi?...

3.

Con una scrupolosità mia propria, che non amo confessare — essa si riferisce infatti alla *morale*, a tutto ciò che finora sulla terra è stato solennizzato come morale —, una scrupolosità che nella mia vita è comparsa così presto, così infrenabile, così in contraddizione con l'ambiente, con l'età, con l'esempio, con l'origine, che avrei quasi il diritto di chiamarla il mio « a priori », — la mia curiosità, così come

il mio sospetto, dovettero per tempo arrestarsi alla questione: *quale origine* propriamente abbia il nostro bene e il nostro male. In realtà, il problema dell'origine del male mi si presentò insistente fin da quando avevo tredici anni: ad esso dedicai, in un'età in cui si hanno « nel cuore metà giochi di bimbi, metà Dio » il mio primo gioco letterario, il mio primo componimento filosofico — e per quel che riguarda la mia « soluzione » d'allora del problema, ebbene, com'è naturale, diedi l'onore a Dio e ne feci il *padre* del male. Voleva appunto così il mio « a priori » da me? quel nuovo « a priori » immorale, o per lo meno immoralistico, e l'imperativo categorico che ne proveniva, ahimè! così anti-kantiano, così enigmatico, a cui intanto io prestavo sempre più orecchio e non solo orecchio?... Per fortuna imparai per tempo a distinguere il pregiudizio teologico dal morale, e non cercai più l'origine del male *dietro* il mondo. Un po' di addestramento storico e filosofico, compreso un innato senso di finezza riguardo ai problemi psicologici in genere, mutò in breve il mio problema nell'altro: sotto che condizioni l'uomo si inventò questi giudizi di valore, di buono e di cattivo? *E che valore hanno essi?* Hanno finora soffocato o promosso la prosperità umana? Sono un segno di miseria, di impoverimento, di degenerazione della vita? O viceversa si tradisce in essi la pienezza, la forza, la volontà della vita, il suo coraggio, la sua fiducia, il suo avvenire? — A ciò trovai e osai in me molte risposte, distinsi tempi, popoli, gradazioni di individui, specializzai il mio problema, dalle risposte sorsero nuove domande, investigazioni, supposizioni, verosimiglianze; finchè da ultimo ebbi un paese proprio, un terreno proprio, tutto un muto mondo in crescita e in fiore, per così dire dei giardini segreti, di cui nessuno poteva intuire qualche cosa... O come siamo *felici* noi che conosciamo, presupposto che sappiamo tacere abbastanza a lungo!...

## 4.

La prima spinta a manifestare qualche cosa delle mie ipotesi sull'origine della morale, me l'ha data un libriccino chia-

ro, netto e avveduto, anche saccente, in cui per la prima volta mi si presentò chiaramente una specie contraria e perversa di ipotesi genealogiche, la loro specie propriamente *inglese*, e che mi attirò — con quella forza di attrazione che ha ogni cosa contraria, ogni cosa antipodica. Il titolo del libriccino era « L'origine delle sensazioni morali »; il suo autore il dott. Paul Rée; l'anno della pubblicazione 1877. Forse non ho mai letto qualche cosa, a cui proposizione per proposizione, deduzione per deduzione, avessi detto in me stesso un no, come a questo libro: però affatto senza irritazione e senza impazienza. Nell'opera suaccennata, a cui allora lavoravo, mi riferii con e senza occasione alle frasi di quel libro, non confutandole — che m'importano le confutazioni? — ma, come si addice ad uno spirito positivo, ponendo al posto dell'inverosimile il più verosimile, e talvolta al posto di un errore un altro. Fu allora che, come ho detto, misi in luce per la prima volta quelle ipotesi dell'origine, a cui sono dedicati questi saggi, con inabilità, come vorrei alla fine nascondere a me stesso, ancora senza libertà, ancora senza un linguaggio proprio per queste cose proprie, e con ogni sorta di recidività e incertezze. In particolare si paragoni quel che io dico — in « Umano troppo umano » — sulla doppia preistoria di bene e di male (cioè dalla sfera degli aristocratici e da quella degli schiavi); e così pure sul valore e l'origine della morale ascetica; e così anche sulla « Moralità del costume », quella sorta molto più antica e più originaria di morale che si stacca *toto coelo* dal modo altruistico di valutazione (in cui il dott. Rée, come tutti i genealogisti inglesi della morale, vede il tipo di valutazione morale in sè) —. Si veda pure nel *Viandante e la sua ombra* e in *Aurora* ciò che scrivo sulla origine della giustizia come compenso fra quasi ugualmente potenti (equilibrio come presupposizione di tutti i patti, quindi di tutto il diritto); così pure sull'origine della pena, *Viandante e la sua ombra*, per cui lo scopo terrostico non è nè essenziale nè originario (come intende il Dott. Rée: — le è piuttosto stato sovrapposto in determinate circostanze, e sempre accessorio, come qualche cosa di aggiunto).

## 5.

In fondo proprio allora avevo sul cuore qualcosa di molto importante delle ipotesi proprie o altrui sulla origine della morale (o, più precisamente: quest'ultima cosa solo per uno scopo, a cui essa è uno dei tanti mezzi). Si trattava per me del *valore* della morale, — e a proposito di questo dovevo quasi soltanto accordarmi col mio grande maestro Schopenhauer, a cui si rivolge come a un presente quel libro, la passione e la segreta contraddizione di quel libro (— perchè anche quel libro era uno « scritto polemico »). Si trattava in particolare del valore del « non egoistico », degli istinti di compassione, di negazione di sè, di sacrificio di sè, che appunto Schopenhauer aveva così a lungo dorato, deificato e posto nell'al di là, finchè gli rimasero come i « valori in sè », sul fondamento dei quali egli *diceva no* alla vita, e anche a sè stesso. Ma proprio contro *questi* istinti parlava in me un sospetto sempre più fondato, una schepsi scavante sempre più nel profondo! Appunto qui vedevo il *grande* pericolo della umanità, la sua più sublime lusinga e seduzione — ma verso dove? nel nulla? — appunto qui vedevo il principio della fine, il fermarsi, la stanchezza che guarda indietro, la volontà che si rivolge *contro* la vita, l'estrema malattia, che si annuncia delicatamente e tristemente: intendevo la morale della compassione, che sempre più si diffondeva, che coglieva anche i filosofi e li rendeva malati, come il sintomo più sgradevole della nostra cultura europea divenuta sgradevole, come sua deviazione verso un nuovo buddismo? verso un nuovo buddismo europeo? verso il — *nichilismo?*... Questa preferenza e sopravalutazione che i filosofi fanno della compassione è precisamente qualche cosa di nuovo: proprio a proposito del *non valore* della compassione, finora i filosofi si eran accordati. Nomino soltanto Platone, Spinoza, La Rochefoucauld e Kant, quattro spiriti quanto più è possibile diversi tra loro, ma in una cosa d'accordo: nella svalutazione della compassione. —

## 6.

Questo problema del *valore* della compassione e della morale della compassione (— io sono un avversario dello scandaloso rammollimento moderno del sentimento —) sembra da principio solo qualche cosa di singolo, un punto interrogativo per conto suo; ma chi una volta si ferma a questo punto, *impara* a chiedere a questo punto, si troverà, come mi sono trovato io: — gli si apre un enorme nuovo panorama, lo prende come un capogiro, una nuova possibilità, ogni sorta di sfiducia, di sospetto, di timore salta fuori, la fede nella morale, in ogni morale, vacilla, — e infine si manifesta una nuova esigenza. Esprimiamola questa *nuova esigenza*: noi abbiamo bisogno di una critica dei valori morali, *il valore di questi valori deve esso stesso una volta venir posto in forse* — e per questo è necessaria una conoscenza delle condizioni e delle circostanze, da cui essi sono sorti, tra cui si sono svolti e spostati (morale come conseguenza, come sintomo, come maschera, come tartufferie, come malattia, come malinteso; ma anche morale come causa, come rimedio, come stimolante, come costrizione, come veleno), come una tale conoscenza nè c'è stata finora, nè è stata finora desiderata. Si prendeva il *valore* di questi « valori » come dato, come reale, come al di là di ogni problematicità; finora non si è neppure lontanamente dubitato ed esitato a porre il « buono » come di maggior valore del « malvagio » nel senso del progresso, utilità, prosperità, in vista *dell'*uomo in genere (compreso l'avvenire dell'uomo). Come? Se il viceversa fosse la verità? Come? Se nel bene ci fosse anche un sintomo di regresso e insieme un pericolo, una seduzione, un veleno, un narcotico, per cui per esempio il presente vivesse *alle spalle dell'avvenire?* Forse più comodamente, con meno pericolo, ma anche in stile minore, più basso?... Così che precisamente la morale avesse colpa del fatto che una *altissima potenza* e *magnificenza* del tipo uomo, possibile in sè, non è mai stata raggiunta? Cosicchè proprio la morale fosse il pericolo dei pericoli?...

7.

Insomma, io stesso, dopo che mi si è aperto questo sfondo, ho avuto ragioni di guardarmi intorno in cerca di compagni dotti, arditi e laboriosi (lo faccio anche oggi). Si tratta di scorrere con nuove domande e quasi con nuovi occhi l'enorme, ampia e così nascosta regione della morale — della morale che c'è realmente stata, che è realmente vissuta: e non vale questo quasi quanto *scoprire* questa regione? Se in ciò tra gli altri ho pensato anche al sunnominato Dott. Rée, è stato perchè non dubitavo, che egli sarebbe stato spinto dalla natura stessa delle sue domande ad un più giusto metodo, per giungere a delle risposte. Mi sono ingannato in questo? Era ad ogni modo mio desiderio dare ad un occhio così acuto e imparziale una direzione migliore, la direzione verso la vera *storia della morale*, e metterlo in guardia ancora in tempo da tali ipotesi inglesi campate *nell'azzurro*. È chiaro quale colore debba essere per il genealogista della morale mille volte più importante che proprio l'azzurro: cioè il *grigio*, voglio dire l'originario, il realmente fissabile, il realmente esistito, insomma tutta la lunga difficilmente decifrabile scrittura geroglifica del passato umano della morale! — *Questo* era ignoto al Dott. Rée; ma egli aveva letto Darwin: — e così nelle sue ipotesi la bestia darwiniana e la più moderna modesta creatura delicata morale, che « non morde più », si dànno con garbo la mano in un modo che è per lo meno divertente; quest'ultima con sul volto l'espressione di una certa indolenza bonaria e fine, in cui è perfino mescolato un grano di pessimismo, di stanchezza: come se propriamente non valesse la pena di prendere così sul serio tutte le cose — i problemi della morale. — Ora a me pare viceversa, che non vi siano cose che *valgano più la pena* di essere prese sul serio; della qual pena, per es., fa parte che un giorno forse si abbia il permesso di prenderle *in ridere*. La serenità cioè o, per dirlo nel mio linguaggio, la *gaia scienza* — è un premio: un premio per una lunga, coraggiosa, laboriosa e sotterranea serietà, che certo non è cosa di tutti. Ma nel giorno in cui noi a cuore pieno diciamo: « Avanti! anche la nostra vecchia

morale fa parte della *commedia!* » abbiamo scoperto una nuova complicazione e possibilità del dramma dionisiaco del « destino dell'anima » —: ed egli la utilizzerà certo, si può scommetterlo, egli il grande, vecchio, eterno commediografo della nostra esistenza!...

8.

— Se questo scritto è incomprensibile e dà fastidio a qualcuno, la colpa, mi pare, non è necessariamente mia. Esso è abbastanza chiaro, presupposto quel che io presuppongo, che si siano prima letti i miei scritti anteriori e che non si sia risparmiata fatica in questo: essi in realtà non sono facilmente accessibili. Per quel che riguarda per esempio il mio « Zarathustra », secondo me non lo conosce nessuno, che non sia stato almeno una volta profondamente ferito e almeno una volta profondamente entusiasmato da ciascuna delle sue parole: solo allora cioè egli può godere del privilegio di partecipare dell'elemento alcionico, da cui è nata quell'opera, della sua chiarezza, lontananza, ampiezza e certezza solare. In altri casi la forma aforistica offre difficoltà: essa consiste nel fatto che oggi *non* si prende questa forma *abbastanza sul serio*. Un aforisma coniato e fuso onestamente non è ancora « decifrato » per il fatto che viene letto; piuttosto solo allora deve cominciare la sua *interpretazione*, per cui c'è bisogno di un'arte di interpretazione. Nel terzo saggio di questo libro ho dato un esempio di ciò che in un tal caso chiamo « interpretazione »: — a questo saggio è preposto un aforisma, ed esso stesso ne è il commentario. Certo, per esercitare così la lettura come *arte*, una cosa più di tutto è necessaria, che oggi è stata proprio più che mai disimparata — e per questo c'è ancora tempo finchè siano i miei scritti « leggibili », per cui bisogna essere quasi una mucca e ad ogni modo *non* « uomo moderno »: il *ruminare*...

*Sils-Maria*, luglio 1887.

## PRIMO SAGGIO

# « BUONO E MALVAGIO », « BUONO E CATTIVO »

## 1.

— Questi psicologi inglesi, a cui finora si devono anche gli unici tentativi di arrivare ad una storia del sorgere della morale, — non ci impongono con sè stessi un piccolo indovinello; essi perfino, devo confessarlo, hanno appunto così, come indovinelli viventi, un vantaggio essenziale sui loro libri — *essi stessi sono interessanti!* Questi psicologi inglesi — che cosa vogliono propriamente? Si trovano, sia volontariamente sia involontariamente, sempre alla stessa opera, e cioè ad ammucchiare in prima fila la *partie honteuse* del nostro mondo interiore, e a cercare ciò che è propriamente efficace guidatore e decisivo per lo sviluppo, là dove l'orgoglio intellettuale dell'uomo *desidererebbe* meno di trovarlo (per es., nella *vis inertiae* della consuetudine, o nella dimenticanza, o in un cieco e causale concatenarsi e meccanismo di idee, o in qualche cosa di puramente passivo, automatico, riflesso, molecolare e fondamentalmente stupido) — che cosa spinge propriamente questi psicologi sempre in *questa* direzione? È un istinto segreto, maligno, volgare, forse inconfessato a sè stesso, di impiccolimento dell'uomo? O forse un sospetto pessimistico, la sfiducia di idealisti delusi, offuscati, divenuti velenosi e verdi? O una piccola ostilità e rancore sotterraneo contro il cristianesimo (e Platone), che forse non è neppur giunta oltre la soglia della coscienza? O addirittura un gusto voluttuoso di cose strane, di paradossi dolorosi, di problemi e insensatezze dell'esistenza? O in fine — qualche cosa di tutto questo — un po' di volgarità, un po' di offuscamento, un po' di anti-cristianesimo, un po' di solletico e di bisogno di pepe?... Ma mi dicono, che siano semplicemente vecchie fredde e noiose rane che s'accoccolano e saltano intorno all'uomo, dentro nell'uomo, come se vi fossero proprio nel loro elemento, e cioè in uno *stagno*. Io sento questo con repugnanza, ancor meglio, non vi credo; e se è permesso desiderare là dove non si può sapeve, desidero di cuore che le cose

siano viceversa, — che questi scrutatori e miscroscopisti dell'anima siano in fondo animali generosi e orgogliosi, che sanno tenere a freno il loro cuore così come il loro dolore, e si sono educati a sacrificare alla verità ogni cosa desiderabile, a *ogni* verità, perfino a quella semplice, aspra, brutta, odiosa, non cristiana, non morale... Perchè ci sono di queste verità. —

2.

Riveriti dunque i buoni spiriti, che possono dominare in questi storici della morale! Ma è certo, purtroppo, che manca loro lo *spirito storico* stesso, che essi sono stati lasciati in asso da tutti i buoni spiriti della storia stessa! Essi pensano tutti insieme, come è ormai antico uso dei filosofi, in modo *essenzialmente* non storico: di ciò non vi è dubbio. La goffaggine della loro genealogia della morale viene in luce fin dal principio, là dove si tratta di accertare l'origine del concetto e del giudizio « buono ». « Originariamente — così essi decretano — si sono lodate e chiamate buone azioni non egoistiche da parte di coloro a cui venivano rivolte, a cui dunque erano *utili;* più tardi si è *dimenticata* questa origine della lode, e le azioni non egoistiche, sono anche state sentite come buone, semplicemente perchè *per abitudine* esse venivano sempre lodate come buone — come se fossero in sè qualche cosa di buono ». Si vede subito: questa prima deduzione contiene già tutte le caratteristiche tipiche della idiosincrasia degli psicologi inglesi, — abbiamo « l'utilità », la « dimenticanza », « l'abitudine » e infine « l'errore », tutto come fondamento di una valutazione, di cui finora l'uomo superiore è stato orgoglioso come di una sorta di privilegio dell'uomo in genere. Questo orgoglio *deve* venire umiliato, questa valutazione svalutata: si è raggiunto questo?... Ora per me è prima di tutto chiaro, che da questa teoria il vero e proprio focolare d'origine del concetto di « buono » è cercato e posto in un punto sbagliato: il giudizio « buono » *non* procede da coloro, ai quali viene rivolta la « bontà »! Piuttosto sono stati « i buoni » stessi, cioè gli aristocratici, i po-

tenti, i più altolocati, quelli dagli intendimenti elevati, che provarono e posero sè stessi e il loro agire come buono, cioè come di prima classe, in contrasto con ogni cosa bassa, di bassi intendimenti, volgare e plebea. Da questo *pathos della distanza* hanno ricavato il diritto di creare dei valori: che cosa importava loro l'utilità? Il punto di vista dell'utilità, in rapporto con un tale caldo sgorgare di supremi giudizi di valore, ordinatori e classificatori, è proprio tanto estraneo e inadeguato quanto possibile: qui appunto il sentimento è giunto ad un opposto di quel basso grado di calore, che presuppongono ogni avvedutezza calcolatrice, ogni calcolo di utilità, — e non per una volta, non per un'ora di eccezione, ma durevolmente. Il *pathos* dell'aristocrazia e della distanza, come ho detto, il durevole e dominante sentimento generico e fondamentale di una specie più alta, dominante, in rapporto con una specie più bassa, con un « sotto » — è l'origine della contrapposizione «buono» e «cattivo». (Il diritto padronale di dare dei nomi giunge al punto, che ci si dovrebbe permettere di considerare l'origine della lingua stessa come espressione di potenza dei dominatori: essi dicono « questo è questo e questo », e suggellano ogni cosa e ogni avvenimento con un suono, e così quasi se ne impossessano). Dipende da questa origine il fatto, che la parola « buono » *non* si collega affatto necessariamente a priori ad azioni « antiegoistiche »: come è superstizione di quei genealogisti della morale. Piuttosto solo ad *un decadimento* di giudizi di valore aristocratici accade che tutta questa contrapposizione «egoistico» e « non egoistico » si imponga sempre più alla coscienza umana, — è, per servirmi del mio linguaggio, l'*istinto di gregge* che finalmente giunge con essa ad avere espressione (ed anche *parole*). E anche allora ci vuol molto fin che questo istinto spadroneggi in tale misura, che la valutazione morale si arresti proprio a quella contrapposizione (come è per esempio il caso nell'Europa presente: oggi domina il pregiudizio, che prende come concetti di eguale valore « morale », « antiegoistico », « désintéressé », già con la forza di un'idea fissa e di una malattia mentale). —

3.

In secondo luogo però: facendo completamente astrazione dalla insostenibilità storica di quell'ipotesi sull'origine del giudizio di valore « buono », essa pecca di un controsenso psicologico in sè stessa. L'utilità dell'azione antiegoistica dovrebbe essere l'origine della sua lode, e questa origine sarebbe stata *dimenticata*: come è questa dimenticanza anche soltanto *possibile*? È forse mai cessata l'utilità di tali azioni? È vero il contrario: questa utilità è piuttosto stata in ogni tempo l'esperienza giornaliera, qualche cosa dunque, che veniva sempre continuamente di nuovo sottolineata; quindi, invece di scomparire dalla coscienza, invece di divenire dimenticabile, doveva imprimersi nella coscienza con una chiarezza sempre maggiore. Quanto più ragionevole è quella teoria opposta (non per questo essa è più vera —), che viene per esempio sostenuta da Herbert Spencer: che pone il concetto di « buono » come di natura uguale al concetto di « utile », « adatto allo scopo », così che nei giudizi « buono » e « cattivo » l'umanità avrebbe sommato e sanzionato proprio le sue esperienze *indimenticate* e *indimenticabili* a proposito di utile allo scopo, dannoso, non adatto allo scopo. Buono è, secondo questa teoria, ciò che si è sempre mostrato utile: con questo esso può affermare validità come « di massimo valore », « pieno di valore in sè ». Anche questa via alla spiegazione è, come ho detto, falsa; ma almeno la spiegazione stessa è in sè ragionevole e psicologicamente sostenibile. —

4.

Il cenno alla via *giusta* me lo ha dato il problema, che cosa propriamente debbano significare dal punto di vista etimologico le denominazioni del « buono » coniate nelle diverse lingue: allora ho trovato che tutte insieme esse riportano alla stessa *trasformazione di concetto*, — che dappertuto « aristocratico », « nobile » è in senso costante il concetto fondamentale, da cui si svolge con necessità « buono » nel senso di spiritualmente «aristocratico», «nobile», di

« spiritualmente ben nato », « spiritualmente privilegiato »: uno svolgimento che si svolge sempre parallelo con quell'altro che fa alla fine passare « volgare », « plebeo », « basso » nel concetto di « cattivo ». L'esempio più eloquente per quest'ultima cosa è la parola stessa tedesca « schlecht » (cattivo): che è identica con « schlicht » (semplice) — confronta « schlechtweg », « schlechterdings » (semplicemente, assolutamente) — e originariamente indicava l'uomo comune, ancora senza alcuno sguardo di sospetto, semplice in contrasto con l'aristocratico. Nell'epoca della guerra dei trent'anni, dunque abbastanza tardi, questo significato si muta in quello in uso ora. — Questo mi sembra un esame *essenziale* in vista della genealogia morale; che venga trovato solo così tardi, dipende dall'influsso coercitivo, che il pregiudizio democratico esercita entro il mondo moderno, riguardo a tutti i problemi della origine. E questo fino nel campo apparentemente più oggettivo della scienza naturale e della fisiologia, come qui deve soltanto venire accennato. Che disordine però possa promuovere, specialmente per la morale e per la storia, questo pregiudizio una volta sfrenato fino all'odio, lo mostra il famoso caso di Buckle; il *plebeismo* dello spirito moderno, che è di origine inglese, tornò allora a scoppiare sul suo terreno patrio, violento come un vulcano melmoso e con quella volgare eloquenza salata e fracassona, con cui finora si sono espressi tutti i vulcani.

## 5.

Riguardo al *nostro* problema, che per buone ragioni può venir chiamato un problema *silenzioso*, e si rivolge schifiltosamente soltanto a poche orecchie, non è di piccolo interesse stabilire, che in quelle parole e radici che indicano « buono », si riflette ancora in molti modi la *nuance* fondamentale, partendo dalla quale gli aristocratici si sono sentiti appunto individui di grado superiore. Veramente forse nella maggior parte dei casi essi si chiamano semplicemente secondo la loro superiorità in potenza (come « i potenti », « i signori », « i dominatori ») o secondo il contrassegno più visibile di questa

superiorità, per esempio come « i ricchi », « i possidenti » (questo è il senso di *arya*; e in modo corrispondente nell'eranico e nello slavo). Ma anche secondo una *caratteristica tipica*: e questo è il caso che qui ci importa. Essi si chiamano per esempio « i veritieri »; prima di tutti la nobiltà greca, di cui è portavoce il poeta megarico Teognide. La parola ἐσθλός coniata per questo significa secondo la sua radice uno che è, che ha realtà, che è realmente, che è vero; poi, con un colorito soggettivo, il vero come il veritiero: in questa fase del mutamento di concetto diventa parola d'ordine della nobiltà, e passa completamente nel senso di « nobile », a distinguerlo dall'individuo volgare e *bugiardo*, quale lo coglie e lo rappresenta Teognide, fin che da ultimo la parola, dopo la caduta della nobiltà, rimane ad indicare la nobiltà dell'anima e diventa per così dire matura e dolce. Nella parola κακός come in δειλός (il plebeo contrapposto al ἀταθός) è sottolineata la viltà: ciò indica forse in che direzione si debba cercare l'origine etimologica di ἀγαθός che si può interpretare in più modi. Nel latino *malus* (a cui pongo accanto μέλας ) potrebbe essere caratterizzato l'uomo volgare, come quello di colore oscuro, più di tutto come quello dai capelli neri (« hic niger est — »), come l'indigeno pre-ariano della terra italica, che si distingueva dalla razza bionda divenuta dominatrice, cioè dalla razza ariana dei conquistatori, più di tutto per il colore; per lo meno il gaelico mi ha offerto il caso precisamente corrispondente — *fin* (per esempio nel nome Fin-Gal) la parola che caratterizza la nobiltà e infine il buono, nobile, puro, originariamente la testa bionda, in contrapposto con gli abitanti indigeni oscuri, dai capelli neri. I celti, diciamolo di passata, erano assolutamente una razza bionda; si fa male, se si mettono in relazione, come fa ancora Virchow, quelle striscie di popolazione essenzialmente a capelli scuri, che si fanno notare sulle più accurate carte etnografiche della Germania, con una qualche origine e mescolanza di sangue celtico: piuttosto in questi punti salta fuori la popolazione *pre-ariana* della Germania. (La stessa cosa vale quasi per tutta l'Europa: nell'essenziale la razza sottoposta ha infine tornato a prendervi la prevalenza nel

colore, nella brevità del cranio, forse perfino negli istinti intellettuali e sociali: chi ci garantisce che la democrazia moderna, l'anarchismo ancora più moderno, e precisamente quella tendenza alla « comune », alla forma di società primitiva, che è ora comune a tutti i socialisti d'Europa, non debba principalmente significare un enorme *passo indietro* e che la *razza* dei conquistatori e dei *padroni*, la razza degli ariani stia anche fisiologicamente soccombendo?...). Credo di poter interpretare il latino *bonus* come « il guerriero »: presupposto che abbia ragione a far risalire *bonus* a un più antico *duonus* (confronta *bellum* = *duellum* = *duenlum*, in cui mi pare conservato quel *duonus*). *Bonus* dunque come individuo di lotta, di dissenso (duo), come guerriero: si vede che cosa nell'antica Roma costituiva la «bontà» di un uomo. Il nostro stesso « gut » tedesco: non dovrebbe significare « göttlich », « il divino », l'uomo di stirpe divina? Ed essere identico al nome del popolo (originariamente della nobiltà) dei Goti? Le ragioni di questa supposizione non vanno esposte qui. —

## 6.

A questa regola, che il concetto politico di prevalenza si risolva sempre in un concetto spirituale di prevalenza, non fa ancora eccezione (sebbene dia origine ad eccezioni), il fatto che la casta suprema è insieme la casta *sacerdotale*, e quindi preferisce per la sua caratteristica generale un predicato che ricordi la sua funzione sacerdotale. Allora, per esempio, si presentano per la prima volta come distinzione di classi « puro » e « impuro » uno contro l'altro; ed anche qui più tardi si svolgono un « buono » e un « cattivo » in un senso non più stabile. Del resto ci si guardi dal prendere da bel principio in senso troppo grave, troppo ampio, o addirittura simbolico questi concetti di « puro » e « impuro »: tutti i concetti dell'umanità più antica furono anzi intesi in principio in misura per noi impensabile come grossolani, goffi, esteriori, ristretti, lineari, e specialmente *non simbolici*. Il « puro » è fin da principio soltanto un individuo che

si lava, che si astiene da certi cibi che attirano le malattie della pelle, che non si corica con le femmine sporche del popolino, che ha orrore del sangue, — non di più, non molto di più! D'altra parte, certo, da tutto il tipo di una aristocrazia essenzialmente sacerdotale risulta perchè appunto li gli opposti di valutazione poterono per tempo interiorizzarsi e acuirsi in modo pericoloso; e in realtà alla fine per mezzo di essi furono scavati abissi tra uomo e uomo, dai quali neppure un Achille del libero pensiero potrà senza brividi fare astrazione. Fin da principio vi fu un che di *malsano* in queste aristocrazie sacerdotali e nelle consuetudini che vi dominano, lungi dall'azione, in parte meditative e in parte esplosive di sentimento, come conseguenza delle quali si manifesta la debolezza intestinale e nevrastenia quasi inevitabilmente propria dei sacerdoti di ogni tempo; ma quel che è stato inventato da essi stessi come rimedio contro questa debolezza, — non si deve dire che da ultimo si è dimostrato nei suoi effetti cento volte più pericoloso che la malattia da cui doveva liberare? L'umanità stessa è ancora malata degli effetti di queste ingenuità di cura sacerdotali! Pensiamo per esempio a certe forme di dieta (evitare la carne), al digiuno, alla castità, alla fuga « nel deserto » (isolamento di Weir Mitchell, certo senza la cura seguente di ipernutrizione, in cui consiste il rimedio più efficace contro tutto l'isterismo dell'ideale ascetico): aggiuntavi tutta la metafisica dei sacerdoti, nemica dei sensi che rende pigri e raffinati, la loro auto-ipnotizzazione a modo dei fachiri e dei bramani — il bramano utilizzato come bottone di vetro e idea fissa — e la conseguente sazietà generale fin troppo comprensibile con la sua cura radicale, il *nulla* (oppure Dio: — l'aspirazione del buddista al nulla, Nirvana — e non più!). Nei sacerdoti *tutto* diventa appunto più pericoloso, non solo il rimedio e la medicina, ma anche l'orgoglio, la vendetta, l'acume, la corruzione, l'amore, il desiderio di dominio, la virtù, la malattia; — con una certa ragione si potrebbe anche certamente aggiungere che solo sul terreno di questa forma di esistenza *essenzialmente pericolosa* dell'uomo, la sacerdotale, l'uomo in genere è diventato un *animale interessan-*

te, che solo qui l'anima umana ha acquistato *profondità* in senso superiore ed è divenuta *malvagia* — e queste sono le due forme fondamentali della superiorità che finora l'uomo ha avuto sugli altri animali!...

7.

— Si sarà già indovinato quanto facilmente il modo sacerdotale di valutare può essere una ramificazione di quello cavalleresco aristocratico e poi si può sviluppare fino a divenire il suo contrario; a cui particolarmente si dà una spinta ogni volta che la casta sacerdotale e la casta guerriera si sconfrano con gelosia e non vogliono mettersi d'accordo sul premio. I giudizi di valore cavalleresco-aristocratici hanno come presupposto una potente carnalità, una salute fiorente, ricca, traboccante insieme con ciò che ne condiziona la conservazione, guerra, avventura, caccia, danza, torneo e in genere tutto quel che coinvolge un'azione forte, libera, lieta. Il modo di valutazione sacerdotale-aristocratico ha — l'abbiamo visto — altri presupposti; male per esso, se si tratta di guerra! I sacerdoti sono, come è noto, *i nemici più malvagi*; ma perchè? Perchè sono i più impotenti. In essi l'odio dall'impotenza cresce fino a divenire enorme e sconcertante, spiritualissimo e velenosissimo. I grandissimi odiatori nella storia del mondo sono sempre stati sacerdoti, e così pure i più spirituali odiatori: — di fronte allo spirito della vendetta sacerdotale ogni altro spirito non viene neppur preso in considerazione. La storia umana sarebbe una cosa troppo stupida, senza lo spirito che è venuto in essa dagli impotenti: — prendiamo subito l'esempio più grande. Tutto ciò che è stato fatto sulla terra contro « gli aristocratici », « i potenti », « i signori », « i dominatori », non è degno di menzione in confronto con ciò che contro essi hanno fatto gli *ebrei*; gli ebrei, quel popolo di sacerdoti, che alla fine seppe procurarsi soddisfazione contro i suoi nemici e sopraffattori, solo con un capovolgimento radicale dei loro valori, cioè con un atto di *spiritualissima vendetta*. Solo così si addiceva ad un popolo di sacerdoti, al popolo dalla più rientrata avidità

di vendetta sacerdotale. Sono stati gli ebrei quelli che hanno osato con una logicità spaventosa la conversione verso il pareggiamento aristocratico dei valori (buono = aristocratico = potente = bello = felice = amato da Dio) e l'hanno tenuto stretto con i denti dell'odio più abissale (l'odio dell'impotenza), e cioè « soltanto i miseri sono i buoni, soltanto i poveri, impotenti, bassi sono i buoni, così pure i sofferenti, indigenti, malati, brutti sono gli unici devoti, gli unici beati, solo per essi vi è beatitudine, — mentre voi, voi aristocratici e potenti, siete in eterno i malvagi, i crudeli, i voluttuosi, gli insaziabili, gli empi, e sarete anche eternamente gli infelici maledetti e condannati! »... Si sa *chi* ha fatto l'eredità di questo capovolgimento ebraico dei valori... Ricordo, a proposito della enorme iniziativa smisuratamente calamitosa che gli ebrei hanno dato con questa radicalissima fra tutte le dichiarazioni di guerra, la proposizione a cui giunsi in un'altra occasione (In *Di là del bene e del male*, pagina 121) — che cioè comincia con gli ebrei *la ribellione degli schiavi nella morale*: quella ribellione che ha dietro di sè una storia di duemila anni, e che oggi si è sottratta ai nostri occhi, solo perchè — è stata vittoriosa...

8.

— Ma voi non comprendete ciò? Voi non avete occhi per una cosa che ha avuto bisogno di due millenni per giungere alla vittoria?... Non vi è da meravigliarsene: tutte le cose *lunghe* sono difficili da vedere, da vedere completamente. Ma *questo* è il fatto: dal tronco di quell'albero di vendetta e di odio, di odio ebraico, — dell'odio più profondo e più sublime, e cioè creatore di ideali, capovolgitore di valori, di cui non c'è mai stato l'eguale sulla terra — è cresciuto qualcosa di altrettanto incomparabile, *un nuovo amore*, la più profonda e sublime di tutte le sorta di amore — e da quale altro tronco avrebbe potuto crescere?... Ma non si pensi, che essa sia la vera e propria negazione di quella sete di vendetta cresciuta come contrapposto dell'odio ebreo! No, è vero il contrario! L'amore ne venne fuori, come sua corona, come la

corona trionfante, che si sviluppa sempre più ampia nel più puro chiarore e luce solare, e che nel regno della luce e dell'altezza si mise per così dire in caccia dei fini di quell'odio, della vittoria, della preda, della seduzione, con lo stesso impulso con cui le radici in quell'odio si sprofondavano sempre più a fondo e sempre più avide in tutto ciò che aveva profondità ed era malvagio. Questo Gesù di Nazareth, come vangelo vivente dell'amore, questo « salvatore » che porta beatitudine e vittoria ai poveri, ai malati, ai peccatori — non era proprio la seduzione nella sua forma più sconcertante ed irresistibile, la seduzione e la via appunto a quegli *ebraici* valori ed innovazioni dell'ideale? Non ha Israele *raggiunto* il culmine del suo sublime desiderio di vendetta, per la via di questo « salvatore », di questo apparente avversario e dissolvitore di Israele? Non fa parte dell'arte magica segreta di una veramente *grande* politica della vendetta, di una vendetta lungimirante, sotterranea, lenta e precorritrice, che Israele stesso abbia dovuto negare il vero strumento della sua vendetta in cospetto di tutto il mondo, come qualcosa di mortalmente nemico, e crocifiggerlo perchè « tutto il mondo », e cioè tutti gli avversari di Israele potessero abboccare senza sospetto proprio a questa esca? E d'altra parte si potrebbe pensare un'esca ancor più *pericolosa*, pur col massimo raffinamento dello spirito? Qualche cosa che pareggiasse in forza lusingatrice, estasiante, inebbriante, rovinante quel simbolo della « santa Croce », quello spaventoso paradosso di un « Dio in croce », quel mistero di una impensabile estrema crudeltà ed autocrocifissione di Dio *per la salute dell'uomo?*... Certo è, per lo meno, che *sub hoc signo* Israele con la sua vendetta e capovolgimento di tutti i valori finora ha sempre trionfato sopra tutti gli altri ideali, sopra tutti gli ideali *più aristocratici*...

## 9.

— « Ma cosa parla lei ancora di ideali *più aristocratici?* Adattiamoci ai dati di fatto: il popolo ha vinto — oppure « gli schiavi », oppure « la plebe », oppure « il gregge », o

come vuole chiamarlo — se ciò è accaduto per mezzo degli ebrei, bene! un popolo non ha mai avuto una tale missione di storia universale. « I signori » sono messi da parte; la morale dell'uomo comune ha vinto. Si può prendere questa vittoria insieme come un avvelenamento del sangue (essa ha mescolato le razze fra loro) non contraddico; ma senza dubbio questa intossicazione è *riuscita*. La « liberazione » della razza umana (dai « signori ») è in via; tutto si ebraizza, o si cristianizza, o si plebeizza a vista d'occhio (che importano le parole?). Il processo di questo avvelenamento attraverso tutto il corpo dell'umanità appare irresistibile, il suo « tempo » e passo può perfino d'ora innanzi essere sempre più lento, più fino, più impercettibile, più avveduto — abbiamo tanto tempo... Tocca in questo senso ancora oggi alla chiesa un compito *necessario*, in genere un diritto alla esistenza? O si potrebbe far senza di lei? *Quaeritur*. Sembra che essa piuttosto impedisca e trattenga quel processo, invece di affrettarlo. Bene, appunto questa potrebbe essere la sua utilità... Certo essa è senz'altro qualche cosa di grossolano e contadinesco, che ripugna ad un'intelligenza più delicata, ad un gusto propriamente moderno. Non dovrebbe per lo meno raffinarsi un po'?... Oggi essa allontana più che non attragga... Chi di noi sarebbe spirito libero, se non ci fosse la Chiesa? È la Chiesa che ci ripugna, *non* il suo veleno... Facendo astrazione dalla Chiesa, *anche* noi amiamo il veleno... » — Questo è l'epilogo di uno « spirito libero » al mio discorso, di un animale onesto, come ha abbondantemente manifestato, e per di più di un democratico; egli mi aveva ascoltato fino a questo punto, e non sopportava di sentirmi tacere. Perchè per me a questo punto c'è molto da tacere. —

## 10.

— La ribellione degli schiavi nella morale comincia col fatto che il risentimento stesso diventa creativo e produce valori: il risentimento di esseri, a cui è impedita la vera e propria reazione, quella dell'azione, e che si indennizzano solo con una vendetta immaginaria. Mentre tutta la morale

aristocratica sorge da un trionfante dir di sì a sè stesso, la morale degli schiavi dice fin da bel principio no a un « fuori », a un « altro », a un « non sè stesso »: e *questo* no è la sua azione creatrice. Questo rivolgimento dello sguardo che stabilisce i valori, questo *necessario* tendere all'esterno, invece che indietro in sè stessi — fa parte appunto del risentimento: la morale degli schiavi, per sorgere, ha sempre prima bisogno di un mondo contrario ed esterno, ha sempre bisogno, per parlare fisiologicamente, di attrattive esteriori, per potere in genere agire, — la sua azione è fondamentalmente reazione. Viceversa è per il tipo aristocratico di valutazione: esso agisce e cresce spontaneamente, esso cerca soltanto il suo contrapposto, per dire sì a sè stesso, con anche maggiore riconoscenza, con anche maggiore giubilo, — il suo concetto negativo di « basso », « volgare », « cattivo » è solo una successiva pallida immagine di contrasto in rapporto col suo concetto fondamentale positivo, tutto penetrato di vita e di passione: « noi aristocratici, noi buoni, noi belli, noi felici! ». Se il tipo aristocratico di valutazione sbaglia e pecca contro la realtà, ciò accade in rapporto con la sfera, che *non* gli è sufficientemente nota, anzi verso la reale conoscenza della quale esso si pone sdegnosamente in guardia: in certe circostanze esso misconosce la sfera che disprezza, quella dell'uomo volgare, del popolo basso; d'altra parte si consideri, che ad ogni modo la passione del disprezzo, del guardare dall'alto in basso, posto che *falsifichi* l'immagine del disprezzato, rimarrà di gran lunga indietro dalla falsificazione, con cui l'odio rientrato, la vendetta dell'impotente si attaccheranno, — naturalmente in effigie — al loro avversario. In realtà, nel disprezzo è mescolata troppa trascuratezza, troppa leggerezza, troppa disattenzione ed impazienza, e anche troppa gioia di sè, perchè esso sia in grado di trasformare il suo oggetto in una vera e propria caricatura e mostruosità. Ma non si trascurino le *nuances* quasi benevole, che per esempio la nobiltà greca pone in tutte le parole, con cui distacca da sè il basso popolo; come continuamente vi si mescola e dolcifica una sorta di rimpianto, di riguardo, di indulgenza, fin che quasi tutte le parole che si riferiscono all'uomo volgare sono rimaste come espressioni per « infelice », « compassionevo-

le » (confronta *δειλός, δείλαιος, πονηρός, μοχθηρός*, — le due ultime, che caratterizzano propriamente l'uomo volgare, come schiavo di lavoro e animale da soma) — e come d'altra parte « cattivo » « basso » « infelice » non hanno mai cessato di cadere per l'orecchio greco in un tono dal colorito musicale in cui « infelice » ha la prevalenza: questo come eredità dell'antico tipo più nobile, aristocratico di valutazione che non si rinnega neanche nel disprezzo (— i filologi rammentino in che senso vengono usati *οϊζυρός, ἄνολβος, τλήμων, δυστυχεῖν, ξυμφορά*). I « ben nati » si *sentivano* appunto come i « felici »; essi non dovevano cominciare a costruire artificialmente la loro felicità guardando ai loro nemici, nè in certe circostanze persuadersene, illudersene (come sogliono fare tutti gli individui capaci di risentimento); e così pure essi non sapevano, come individui pieni, carichi di forza, e quindi *necessariamente* attivi, separare l'agire dalla felicità, — l'essere attivi per essi fa necessariamene parte della felicità (donde ha origine *εὖ πράττειν*) — tutto molto in contrapposizione con la « felicità » sul gradino degli impotenti, oppressi, esulcerati da sentimenti velenosi ed ostili, in cui essa si presenta essenzialmente come narcosi, intontimento, quiete, pace, « sabato », distensione dello spirito, e distensione delle membra, insomma *passivamente*. Mentre l'aristocratico vive in cospetto di sè stesso con fiducia e sincerità *γενναῖος*, — « nobile di nascita » sottolinea la *nuance* « sincero » e anche « ingenuo »), l'uomo capace di risentimento non è nè sincero, nè ingenuo, nè onesto e diritto con sè stesso. La sua anima *guarda losco*; il suo spirito ama i nascondigli, le vie traverse, le porticine nascoste, ogni cosa celata lo attira come *suo mondo, sua* sicurezza, *suo* balsamo; egli sa tacere, non dimenticare, attendere, farsi provvisoriamene piccino, umiliarsi. Una razza di tali individui che si risentono sarà alla fine necessariamente più *avveduta* di qualunque razza aristocratica, essa onorerà l'avvedutezza anche in tutt'altra misura: e cioè come una condizione di prim'ordine dell'esistenza, mentre la prudenza negli individui aristocratici ha in sè facilmente un fine sapore di lusso e di raffinatezza: — essa non è qui così essenziale, come la completa sicurezza di funzione

degli istinti regolatori *incoscienti* o anche una certa inavvedutezza, che so?, il precipitarsi coraggioso sia verso il pericolo, sia contro il nemico, o quell'improvviso e sognante scoppio di ira, di amore, di devozione, di riconoscenza e di vendetta, da cui in tutti i tempi si sono riconosciute le anime elette. Il risentimento dell'individuo aristocratico anche se si manifesta, si compie e si esaurisce in lui, e cioè in una reazione immediata, non per questo *avvelena*: d'altra parte non si manifesta in innumerevoli casi in cui è inevitabile in tutti i deboli e impotenti. Non poter prendere a lungo sul serio i propri nemici, le proprie disgrazie, perfino i propri misfatti — è il segno di forti nature piene, in cui vi è un'eccedenza di forza plastica, formatrice, risanatrice, capace anche di far dimenticare (un buon esempio di ciò nel mondo moderno è Mirabeau, che non aveva memoria per insulti e bassezze che si commettessero contro di lui, e che non poteva perdonare, solo per il fatto che — dimenticava). Un tale individuo scrolla con uno scossone da sè molti vermi, che fanno il nido in altri; solo qui è possibile, supponendo che in genere sulla terra sia possibile — il vero e proprio « *amore* verso i nemici ». Quanto rispetto per il suo nemico ha già un individuo aristocratico! — E un tale rispetto è già un ponte verso l'amore... Egli esige il suo nemico per sè, come distinzione propria, non sopporta alcun altro nemico, se non uno in cui nulla sia da disprezzare e *molto* da onorare! Imaginiamoci invece « il nemico », come lo concepisce l'individuo capace di risentimento — appunto qui è la sua azione, la sua creazione: egli ha concepito « il nemico cattivo », « *il malvagio* », e precisamente come concetto fondamentale, partendo dal quale egli ne imagina come contrapposto anche un « buono » — sè stesso!...

## 11.

Proprio il contrario, dunque, che per l'aristocratico il quale concepisce in precedenza e spontaneamente il concetto fondamentale « buono », e cioè partendo da sè stesso, e solo di lì si crea una rappresentazione di « cattivo »! Questo « cattivo »

di origine aristocratica e quel « malvagio » tirato fuori dal pentolone dell'odio insaziato — il primo creazione secondaria, accessoria, colore complementare, il secondo invece originale, principio, vera e propria *azione* nella concezione di una morale di schiavi — come queste due parole « cattivo » e « malvagio » contrapposte apparentemente tutt'e due allo stesso concetto di « buono », si presentano differenti! Ma *non* è lo stesso concetto di « buono »: piuttosto ci si chieda chi sia propriamente « malvagio » nel senso della morale del risentimento. Rispondendo con tutta severità: *precisamente* il « buono » dell'altra morale, precisamente l'aristocratico, il potente, il dominatore, solo mutati di colore, solo mutati di significato, solo visti diversamente dall' occhio avvelenato del risentimento. Qui c'è una cosa che non vogliamo negare: chi ha conosciuto quei « buoni » solo come nemici, non ha conosciuto altro che *malvagi nemici*, e gli stessi individui che sono tanto severamente tenuti a freno dal costume, dal rispetto, dall'uso, dalla riconoscenza, e anche più da una sorveglianza reciproca, dalla gelosia *inter pares*, che d'altra parte nel rapporto fra loro si dimostrano così inventivi quanto al dominio di sè, delicatezza, fedeltà, orgoglio e amicizia, non sono, dal di fuori, dove comincia l'elemento estraneo, *l'estero*, nulla di meglio di belve sfrenate. Essi vi godono la libertà da ogni costrizione sociale, si rifanno nel deserto della tensione che dà un lungo star rinchiusi e compiacersi della pace della comunità, si *ritirano* nella innocenza della coscienza belluina, come mostri giubilanti, che forse si allontanano da una orrenda serie di assassinii, incendii, sacrilegi, torture, con una baldanza ed equilibrio spirituale, come se avessero compiuto soltanto una beffa da studenti, persuasi che i poeti avranno ora di nuovo per lungo tempo qualcosa da cantare e da celebrare. Sullo sfondo di tutte queste razze aristocratiche non si può misconoscere la belva, la magnifica *bionda bestia* che si aggira avida di prenda e di vittoria; essa ha bisogno di tempo in tempo di uno sfogo per questo suo fondo nascosto, l'animale deve di nuovo saltar fuori, deve di nuovo tornare nel deserto: — nobiltà romana, araba, germanica, giapponese, eroi omerici, vichingi scandinavi — in

questo bisogno sono tutti uguali. Sono le razze aristocratiche, quelle che hanno lasciato il concetto di « barbaro » in tutte le orme, dovunque sono passate; anche nella loro più alta cultura, si rivela una coscienza di ciò, e anche un orgoglio di ciò (per esempio quando Pericle dice ai suoi ateniesi nel famoso elogio funebre: « La nostra arditezza si è aperta la via ad ogni terra e ad ogni mare, erigendosi monumenti incrollabili, dovunque, nel bene *e nel male* »). Questo « ardimento » di razze aristocratiche, pazzo, assurdo, improvviso come si manifesta, l'incalcolabile e inverosimile stesso delle loro imprese — Pericle distingue particolarmente la ῥαθυμία degli ateniesi, — la loro indifferenza e disprezzo per la sicurezza, il corpo, la vita, il benessere, la loro spaventosa serenità e profondità di godimento in ogni distruzione, in tutte le voluttà della vittoria e della crudeltà — tutto si radunò per quelli che ne soffrivano, nella immagine del « barbaro », del « malvagio nemico », che so?, del « goto », del « vandalo ». La sfiducia profonda e glaciale suscitata dal tedesco, appena giunge alla potenza, anche oggi di nuovo, — è ancor sempre un'eco di quell'incancellabile terrore, con cui per secoli l'Europa ha assistito all' infuriare della bionda bestia germanica (sebbene tra gli antichi germani e noi tedeschi sussista appena una affinità di concetto, e tanto meno di sangue). Ho richiamato una volta l'attenzione sull'imbarazzo di Esiodo, quando inventò la successione delle epoche della cultura e cercò di esprimerle con oro, argento, bronzo: egli non seppe risolvere la contraddizione che gli offriva il magnifico, ma altrettanto spaventoso e violento mondo di Omero, altrimenti che facendo di un'epoca due epoche, che collocò una dopo l'altra — l'epoca degli eroi e dei semidei di Troia e di Tebe, come quel mondo era rimasto nella memoria delle stirpi aristocratiche che vi avevano i propri avi; e poi l'epoca del bronzo, come quello stesso mondo appariva ai successori dei vinti, derubati, maltrattati, imprigionati, venduti: come un'epoca di bronzo, come ho detto, dura, fredda, feroce, senza coscienza, schiacciante e insanguinante. Supposto che fosse vero quel che ora ad ogni costo viene creduto « verità », che sia appunto il *senso di ogni cultura* di educare dall'ani-

male di rapina « uomo » un animale domestico civilizzato, un *animale di casa*, si dovrebbero senza dubbio considerare tutti quegli istinti di reazione e di risentimento, mediante i quali alla fine le razze aristocratiche, insieme coi loro ideali sono state rovinate e sopraffatte, come i veri e propri *istrumenti della cultura*; certo con questo non sarebbe ancora detto, che i loro rappresentanti abbiano insieme anche rappresentata la cultura. Piuttosto il contrario sarebbe non soltanto verosimile — no! oggi è *evidente!* Questi rappresentanti degli istinti avvilenti e avidi di ricompensa, i discendenti di tutta la schiavitù europea e non europea, di tutta la popolazione pre-ariana in particolare — rappresentano il *regresso* dell'umanità! Questi « strumenti della cultura » sono una vergogna dell'uomo, e piuttosto un sospetto, un argomento contro la « cultura » in genere! Si può essere nel migliore diritto quando non ci si libera dalla paura e si sta in guardia davanti alla bestia bionda, sulla base di tutte le razze aristocratiche: ma chi non preferirebbe cento volte temere, se insieme può ammirare, piuttosto che *non* temere, ma insieme non potersi più liberare della vista nauseabonda dell'abortito, impiccolito, soffocato, avvelenato? E non è questa la *nostra* fatalità? Che cosa costituisce il *nostro* disgusto per l'« uomo »? — perchè soffriamo dell'uomo, non c'è dubbio. *Non* il timore; piuttosto il fatto che non abbiamo più nulla da temere dall'uomo; che il verme « uomo » è alla ribalta e formicola; che « l'uomo domestico », l'insanabilmente mediocre e sconfortevole, ha imparato già a sentirsi come meta e culmine, come senso della storia, come « uomo superiore »; — anzi che egli ha un certo diritto a sentirsi così, in quanto si sente discosto dalla sovrabbondanza dei malriusciti, malaticci, stanchi, esauriti, di cui oggi l'Europa comincia a puzzare, e quindi come qualche cosa di almeno relativamente riuscito di almeno ancora capace di vita, che almeno dice di sì alla vita...

12.

— Non soffoco a questo punto un sospiro e un'ultima certezza. Che cosa è appunto questo che mi è affatto insoppor-

tabile? Questo con cui solo non me la cavo, che mi fa soffocare e languire? Aria cattiva! aria cattiva! Che qualche cosa di mal riuscito mi venga vicino; che debba fiutare le viscere di un'anima mal riuscita!... Che miseria, mancanza, cattivo tempo, malattia, fatica, solitudine non si sopporta? In fondo con tutto il resto ce la caviamo, nati come siamo per una esistenza sotterranea e di lotta; si torna sempre di nuovo alla luce, si torna sempre di nuovo a vivere la propria ora aurea di vittoria — e poi si resta lì, come si è nati, infrangibili, tesi, pronti a cose nuove, ancora più difficili, ancora più lontane, come un arco, cui ogni difficoltà tende sempre più. — Ma di tempo in tempo — suppongo che ci siano delle divine protettrici al di là del bene e del male — concedetemi un'occhiata, concedetemi un'occhiata soltanto a qualche cosa di perfetto, di portato a compimento, di felice, di potente, di trionfante, da cui c'è ancora qualcosa da temere! Ad un individuo che giustifichi l'uomo, ad una fortuna complementare e liberatrice dell'uomo, per cui si possa tener salda *la fede nell' uomo!*... Perchè è così: l' impiccolimento e il pareggiamento dell'uomo europeo cela il *nostro* più grande pericolo, perchè questa vista stanca... Oggi noi non vediamo nulla che voglia diventare più grande, intuiamo che si va in giù, sempre più in giù, in senso più sottile, più bonario, più avveduto, più mediocre, più indifferente, più cinese, più cristiano — l'uomo, non c'è dubbio, diventa sempre « migliore »... Appunto in ciò sta la fatalità dell'Europa — con la paura dell'uomo, abbiamo perduto anche l'amore per lui, il rispetto per lui, la speranza in lui e anche la volontà verso di lui. La vista dell'uomo ormai stanca — che cos'è oggi nichilismo, se non *questo?*... noi siamo stanchi *dell'uomo*...

13.

— Ma torniamo indietro. Il problema dell'*altra* origine del « buono » dal buono, come l'ha pensata l'individuo capace di risentimento, richiede la sua conclusione. — Che gli agnelli non vogliano bene ai grandi uccelli di rapina, non fa stupore: solo non è questa una ragione, per dar colpa ai

grandi uccelli di rapina, se rapiscono i piccoli agnelli. E se gli agnelli dicono fra di loro: « questi uccelli di rapina sono malvagi; e chi è il meno possibile uccello di rapina, ma anzi piuttosto il suo contrario, un agnello — non dovrebbe essere buono? » non c'è niente da opporre a questa posizione di un ideale, tranne che gli uccelli di rapina guarderanno un po' beffardamente e forse si diranno: « Noi non vogliamo affatto male a questi buoni agnelli, anzi, li amiamo perfino: nulla è più gustoso di un agnellino tenero ». — Esigere dalla forza che essa *non* si manifesti come forza, che *non* sia un voler sopraffare, un voler abbattere, un voler dominare, una sete di nemici e di ostacoli e di trionfi, è proprio così senza senso, come esigere dalla debolezza che si manifesti come forza. Una quantità di forza è una altrettanto grande quantità di impulso, di volontà, di azione — anzi non è niente altro che appunto questo stesso spingere, volere, agire, e può parere altrimenti solo per la seduzione della lingua (e degli errori fondamentali della ragione cristallizzati in essa), che comprende e fraintende ogni agire, come condizionato da un agente, da un « soggetto ». Precisamente cioè come il popolo separa il fulmine dal suo lampo, e prende quest'ultimo come *fare*, come effetto di un soggetto, che si chiama fulmine, così la morale del popolo separa la forza dalle manifestazioni della forza, come se dietro al forte ci fosse un sostrato indifferente, che *fosse libero* di manifestare o no la forza. Ma un tale sostrato non c'è; non vi è un'«essere» dietro il fare, l'agire, il divenire; « il fattore » è soltanto fantasticamente aggiunto al fare, — il fare è tutto. Il popolo raddoppia in fondo il fare, quando fa lampeggiare il fulmire; è un far agire: esso pone lo stesso avvenimento una volta come causa, e poi ancora una volta come suo effetto. I naturalisti non fanno meglio, quando dicono: « la forza muove, la forza cagiona » e simili, — tutta la nostra scienza soggiace ancora, nonostante tutta la sua freddezza, la sua libertà dalla passione, alla seduzione della lingua, e non si è liberata dei figli supposti, i « soggetti » (l'atomo è per esempio — uno di questi supposti, e così pure la « cosa in sè » kantiana): che meraviglia, se le passioni rientrate, ardenti in segreto della

vendetta e dell'odio, utilizzano per sè questa fede e in fondo non tengono in piedi altra fede più ardentemente che questa, che *il forte abbia la libertà* di essere debole, l'uccello di rapina di essere agnello: con questo essi si conquistano il diritto di *imputare* all'uccello di rapina di essere uccello di rapina... Se gli oppressi, i sopraffatti, i violentati, si convincono con l'astuzia vendicativa dell'impotenza: « dobbiamo essere diversi dai malvagi, e cioè buoni! E buono è chiunque non fa violenza, non offende nessuno, non assale, non fa scontare, lascia la vendetta a Dio, e si tiene nell'ombra, come noi, evita tutto il male, come noi, e in genere esige poco dalla vita, come noi, i pazienti, gli umili, i giusti » — questo, inteso con freddezza e senza prevenzioni, non significa propriamente altro che: « ebbene, noi deboli siamo deboli; è bene che non facciamo nulla *per cui non siamo forti abbastanza* »; ma questo aspro dato di fatto, questa prudenza di bassa specie, che hanno anche gli insetti (che in un pericolo grande fanno il morto, per non fare « troppo »), si è, grazie alla falsità e ipocrisia dell'impotenza, travestita nel fasto della virtù rinunciante, silenziosa, capace di attendere, come se la debolezza del debole stesso — cioè la sua *natura*, il suo agire, tutta la sua unica, inevitabile, insolubile realtà — fosse un'azione volontaria, qualche cosa di voluto, di scelto, una *azione*, un merito. Questa sorta di persone ha *bisogno* della fede nel « soggetto » indifferente e libero di scelta, per un istinto di auto-conservazione, di auto-affermazione, in cui ogni menzogna suole santificarsi. Il soggetto (o, per parlare in modo più popolare, l'*anima*) è forse per questo fino ad ora stato sulla terra la migliore proposizione di fede, perchè ha reso possibile alla maggioranza dei mortali, ai deboli e agli oppressi di ogni sorta, quel sublime auto-inganno di interpretare la debolezza stessa come libertà, il suo essere così e così come *merito*.

14.

— C'è qualcuno che vuole guardare un poco in giù e in dentro, come *si fabbricano gli ideali* sulla terra? Chi ha co-

raggio per questo?... Bene! Ecco la vista aperta in queste oscure fucine. Attenda ancora un momento, signor sapientone ed osi tutto: il suo occhio deve prima abituarsi a questa luce falsa e tremolante... Così! Basta! Ora parli! Che cosa accade laggiù? Dica quel che vede, uomo dalla pericolosissima curiosità — adesso sono io quello che sta ad ascoltare.

— « Io non vedo nulla, ma odo tanto più. C'è un prudente, maligno, lieve bisbiglio e mormorio da tutte le parti, da tutti gli angoli. Mi pare che si menta; una mitezza inzuccherata si attacca ad ogni suono. La debolezza deve venire falsata a *merito* — non c'è dubbio — è come diceva lei » —

— Avanti!

— « e la impotenza, che non risarcisce, a « bontà »; la bassezza timorosa, a « umiltà »; la soggezione a quelli che si odiano, ad « ubbidienza » (cioè verso uno di cui dicono che comandi questa soggezione, — lo chiamano Dio ». L'inoffensività del debole, — la viltà stessa, di cui egli è ricco, il suo fermarsi sulla porta, il suo inevitabile dover aspettare, ricevono qui dei buoni nomi, come « pazienza », — si chiama ben anche la virtù; il non potersi vendicare, si chiama non volersi vendicare, e forse anche perdono (« perchè *essi* non sanno quello che si fanno — noi soli sappiamo quello che *essi* fanno! »). E si parla anche dell'« amore per i nemici » — e si suda per questo. »

— Avanti!

— « Sono senza dubbio miserabili tutti questi sussurroni e coniatori di monete false, sebbene stiano accoccolati caldi, uno accanto all'altro — ma mi dicono che la loro miseria è una elezione ed una distinzione di Dio, che si battono i cani che ci sono più cari; che forse questa miseria è anche una preparazione, una prova, un esercizio, forse anche qualcosa di più — una cosa che un giorno sarà pareggiata e scontata con enormi interessi in oro, no! in felicità. Questo essi chiamano « la beatitudine ».

— Avanti!

— « Ora mi danno da intendere, che non solo essi sono meglio dei potenti, dei signori della terra, di cui essi debbono leccar la saliva (*non* per paura, proprio non per paura!

ma perchè Dio ordina di onorare tutti i superiori) — che non soltanto sono meglio, ma anche « stanno meglio », e ad ogni modo una volta starebbero meglio. Ma basta! basta! Non resisto più. Aria cattiva! Aria cattiva! Questa fucina dove si *fabbricano ideali* — mi sembra che puzzi di menzogne. »

— No! Ancora un momento! Ella non ha ancora detto nulla del capolavoro di questi negromanti che fan saltar fuori bianco, latte e innocenza da ogni cosa nera: — non ha osservato qual'è la loro perfezione di raffinatezza, il loro piglio artistico più ardito, più fine, più ricco di spirito, più ricco di menzogna. Stia attento! questi animali da cantina, pieni di vendetta e di odio — che cosa se ne fanno propriamente della vendetta e dell'odio? Han mai sentito queste parole? Intuirebbero, solo che si fidassero delle proprie parole, che si trovano fra individui pieni di risentimento?...

— « Capisco —, apro ancora una volta le orecchie (ahi, ahi, ahi! e mi turo il naso). Solo adesso sento quello che essi han già detto tanto spesso: « Noi buoni — *noi siamo i giusti* » — quello che essi esigono non lo chiamano ricompensa, ma il « trionfo della giustizia »; quel che essi odiano, non è il loro nemico, no! essi odiano l'« *ingiustizia* », l'«empietà »; quel che essi credono e sperano, non è speranza di vendetta, ebbrezza di dolce vendetta (— « più dolce del miele » la chiamò già Omero), ma « la vittoria di Dio, del Dio *giusto*, sopra gli empi »; quello che resta loro da amare sulla terra, non sono i loro fratelli nell'odio, ma i loro « fratelli nell'amore », come dicono loro, tutti i buoni e i giusti sulla terra ».

— E come chiamano quello che serve loro di conforto contro tutti i dolori della vita — la loro fantasmagoria di anticipata beatitudine futura?

— « Come? Sento bene? Essi chiamano ciò « il giudizio universale », la venuta del *loro* regno, del « regno di Dio » — ma *per ora* vivono « nella fede », « nell'amore », « nella speranza ».

— Basta! Basta!

15.

Nella fede in che cosa? Nell'amore a che cosa? Nella speranza di che cosa? — Questi deboli — una volta infatti vogliono anch'essi essere i forti, non c'è dubbio, una volta deve venire anche il *loro* « regno » — « il regno di Dio », si chiama così senz'altro per loro, come ho detto: sono così umili in tutto! già per sperimentare *questo*, è necessario vivere a lungo, al di là della morte, — anzi è necessaria la vita *eterna*, per poter essere anche eternamente indennizzati nel « regno di Dio » di quella vita terrena « nella fede, nell'amore, nella speranza ». Indennizzati di che cosa? Indennizzati come?... Dante si è sbagliato grossolanamente a mio parere, quando, con una ingenuità spaventosa, posa sul portone del suo Inferno quella scritta « Anche me creò l'eterno amore » (sic): — sulla porta del Paradiso cristiano e della « beatitudine eterna » potrebbe ad ogni modo a maggior ragione stare la scritta: « Anche me creò l'eterno *odio* » — supponendo che una verità potesse stare sulla porta di una menzogna! Perchè che cos'è la beatitudine di quel paradiso?... Noi forse lo intuiremmo già; ma è meglio che una autorità indiscutibile in tali cose, Tommaso d'Aquino, il grande maestro e santo, ce lo testimoni espressamente. « Beati in regno coelesti », dice egli mite come un agnello — videbunt poenas damnatorum, *ut beatitudo illis magis complaceat* ». O, se lo si vuol sentire in tono più forte, per esempio dalla bocca di un trionfante padre della Chiesa, che sconsigliava ai suoi cristiani le voluttà feroci degli spettacoli pubblici — ma perchè? « La fede ci offre molto di più — dice egli — *de spectaculis*, capo 29 e segg. — molto di *più forte*; grazie alla salvazione, noi abbiamo a nostra disposizione tutt'altre gioie; al posto degli atleti, abbiamo i nostri martiri; se vogliamo del sangue, ebbene abbiamo il sangue di Cristo... Ma che cosa ci attende nel giorno del suo ritorno, del suo trionfo! » — E poi continua il visionario entusiasta:

« At enim supersunt alia spectacula, ille ultimus et perpetuus judicii dies, ille nationibus insperatus, ille derisus,

cum tanta saeculi vetustas et tot ejus nativitates uno igne haurientur. Quae tunc spectaculi latitudo! *Quid admirer! Quid rideam! Ubi gaudeam! Ubi exultem*, spectans tot et tantos *reges*, qui in coelum recepti nuntiabantur, cum ipso Jove et ipsis suis testibus in imis tenebris congemescentes! Item praesides (i governatori delle province) persecutores dominici nominis saevioribus quam ipsi flammis saevierunt insultantibus contra Christianos liquescentes! Quos praeterea sapientes illos philosophos coram discipulis suis una conflagrantibus erubescentes, quibus nihil ad deum pertinere suadebant, quibus animas aut nullas aut non in pristina corpora redituras affirmabant! Etiam poëtas non ad Rhadamanti nec ad Minois, sed ad inopinati Christi tribunal palpitantes! Tunc magis tragoedi audiendi, magis scilicet vocales (meglio in voce, ancor peggiori gridatori) in sua propria calamitate; tunc histriones cognoscendi, solutiores multo per ignem; tunc spectandus auriga in flammea rota totus rubens, tunc xystici contemplandi non in gymnasiis, sed in igne iaculati, nisi quod ne tunc quidem illos velim vivos, ut qui malim ad eos potius conspectum *insatiabilem* conferre, qui in dominum desaevierunt. « Hic est ille, dicam, fabri aut quaestuariae filius (come mostra tutto quel che segue, e specialmente anche questa denominazione della madre di Dio, nota dal Talmud, Tertulliano di qui innanzi indica gli ebrei) sabbati destructor, Samarites et daemonium habens. Hic est, quem a Juda redimistis, hic est ille arundine et colaphis diverberatus, sputamentis dedecoratus, felle et aceto potatus. Hic est, quem clam discentes subripuerunt, ut resurrexisse dicatur vel hortulanus detraxit, ne lactucae suae frequentia commeantium laederentur. » Ut talia spectes, *ut talibus exultes*, quis tibi praetor aut consul aut quaestor aut sacerdos de sua liberalitate praestabit? Et tamen haec jam habemus quodammodo *per fidem* spiritu imaginante repraesentata. Ceterum qualia illa sunt, quae nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascenderunt? (1 Cor. 2,9). Credo circo et utraque cavea (prima e quarta fila, o secondo altri, scena comica e tragica) et omni stadio gratiora. » — *Per fidem*: così sta scritto.

16.

Veniamo alla conclusione. I due *valori opposti* « buono e cattivo », « buono e malvagio » hanno lottato sulla terra una lunga e terribile lotta per dei millenni; e per quanto il secondo valore sia certamente da tempo in prevalenza, non mancano anche ora punti, in cui la lotta continua incerta. Si potrebbe perfino dire, che intanto essa è sempre portata più in alto, e appunto così è divenuta sempre più profonda, sempre più spirituale: così che oggi forse non vi è contrassegno più decisivo della « *natura superiore* », della natura più spirituale, che essere *scissa* in quel senso e realmente ancora un campo di lotta per quei contrari. Il simbolo di questa lotta, scritto in un carattere, che è finora rimasto leggibile al di là di tutta la storia umana, si chiama « Roma contro Giudea - Giudea contro Roma »: — non c'è stata finora vicenda più grande di *questa* lotta, di *questa* posizione di problema, di *questa* mortale contraddizione. Roma sentì nell'ebreo come la contro-natura stessa, per così dire il suo mostro antipodico; in Roma l'ebreo passò per « *convinto* di odio contro tutto il genere umano »: a ragione, fin che si ha ragione di collegare la salute e l'avvenire del genere umano col dominio incondizionato dei valori aristocratici, dei valori romani. Che cos'hanno viceversa provato gli ebrei contro Roma? Lo si indovina da mille segni; ma basta riportarsi un'altra volta alla Apocalissi di Giovanni, a quel disordinatissimo fra tutti gli sfoghi scritti, che la vendetta abbia sulla coscienza. (Del resto non si svaluti la profonda coerenza dell'istinto cristiano quando intitolò proprio questo libro dell'odio al nome dell' apostolo dell' amore, di quello stesso a cui attribuì il Vangelo innamorato e sognatore —: c'è una parte di verità in questo, per quanto falsa moneta letteraria sia stata necessaria a questo sfogo). I Romani erano i forti e gli aristocratici come non ce n'erano mai stati di più forti e più aristocratici finora sulla terra, come neppure ne sono mai stati sognati; ogni resto di essi, ogni iscrizione entusiasma, posto che si indovini *che cosa* vi scrive. Gli ebrei viceversa furono quel popolo sacerdotale del risentimento per ec-

cellenza, di cui era propria una genialità popolaresca morale senza uguali: basta paragonare i popoli di talento affine per esempio i cinesi o i tedeschi con gli ebrei, per sentire che cosa è di prima categoria e che cosa di quinta. Intanto chi di essi ha *vinto*, Roma o la Giudea? Ma non c'è dubbio: si pensi a chi oggi in Roma stessa ci si inchina, come alla quintessenza di tutti i valori supremi — e non solo a Roma, ma quasi su metà della terra, dovunque l'uomo è divenuto domestico, o vuole divenire domestico —, a *tre ebrei*, come si sa, e *ad una ebrea* (a Gesù di Nazareth, al pescatore Pietro, all'arazziere Paolo e alla madre del sunnominato Gesù, chiamata Maria). Ciò è molto singolare: Roma è senza dubbio stata vinta. Certo nel Rinascimento ci fu un risveglio splendidamente sconcertante dell'ideale classico, della valutazione aristocratica di tutte le cose: Roma stessa si mosse come un falso morto ridesto sotto il peso della nuova Roma ebraizzata costruita sulla prima che offriva l'aspetto di una sinagoga ecumenica, e si chiamava « Chiesa »: ma subito tornò a trionfare la Giudea, grazie a quel movimento fondamentalmente plebeo (tedesco ed inglese) del risentimento, che si chiama la Riforma, con in più quello che ne doveva seguire, il ristabilimento della Chiesa — il ristabilimento anche dell'antica quiete sepolcrale della Roma classica. In un senso perfino più decisivo e profondo che non allora, la Giudea vinse ancora una volta l'ideale classico con la Rivoluzione francese: l'ultima aristocrazia politica che ci fu in Europa, quella del secolo decimosettimo e decimottavo *francese*, crollò sotto gli istinti popolari di risentimento — non fu mai sentito sulla terra maggiore giubilo, più chiassoso entusiasmo! A dire il vero, in mezzo a tutto questo, accadde la cosa più mostruosa e più inaspettata: l'antico ideale stesso comparve *in carne ed ossa* con immenso splendore davanti agli occhi e alla coscienza dell'umanità, — e ancora una volta, più forte, più semplice, più penetrante che mai, di fronte all'antica soluzione menzognera del risentimento del *privilegio della maggioranza*, di fronte alla volontà di abbassarsi, di avvilirsi, di pareggiarsi, di abbassamento e tramonto dell'individuo, risonò la terribile e entusiasmante soluzione contraria del *pri-*

*vilegio della minoranza!* Come ultimo accenno all'*altra via*, comparve Napoleone, l'individuo più singolare e più in ritardo, che ci sia mai stato, ed in lui il problema incarnato dell'*ideale aristocratico in sè* — si rifletta bene che sorta di problema è questo: Napoleone, questa sintesi di *inumano* e *superumano*...

17.

— Fu finita con ciò? Fu con ciò passata *ad acta* per tutti i tempi, quella massima di tutte le contrapposizioni di ideali? O solo aggiornata, aggiornata per molto tempo?... Non ci dovrebbe essere un giorno uno scoppio anche più spaventoso, molto più a lungo preparato, dell'antico incendio? E ancor più: non sarebbe appunto ciò da desiderarsi con tutte le forze? E perfino da volersi? E perfino da esigersi?... Chi a questo punto comincia come i miei lettori, a riflettere, a pensare oltre, difficilmente finirà presto, — ragione sufficiente per me, di giungere io stesso alla fine, presupposto che è da tempo divenuto alquanto chiaro quello che io *voglio*, che voglio precisamente con quella soluzione pericolosa, che sta scritta sul corpo del mio ultimo libro: — « Di là del bene e del male »... Questo per lo meno *non* vuol dire « al di là di buono e cattivo ». —

---

*Osservazione.* — Colgo l'occasione che mi dà questo scritto, per esprimere pubblicamente e formalmente un desiderio, che finora è stato espresso da me solo in colloqui occasionali con dotti: e cioè che qualche facoltà di filosofia si renda benemerita con una serie di premi accademici, per promuovere gli studi *di storia della morale*: — forse questo libro serve a dare appunto una forte spinta in tale direzione. In vista di una possibilità di questa sorta, sia proposta la seguente questione: essa merita l'attenzione dei filologi e degli storici, così come quella dei veri e propri filosofi di professione.

« Quali indicazioni offre la linguistica, e specialmente la investigazione etimologica, per la storia dello svolgimento dei concetti morali? ». — D'altra parte è certamente altrettanto necessario guadagnare a tali problemi (del *valore* delle valutazioni date finora) l'interesse dei fisiologi e dei medici: per cui può essere lasciato ai filosofi di professione di fare anche in questo singolo caso i difensori e i mediatori, poichè in complesso è loro riuscito di mutare il rapporto originariamente così sdegnoso e così sfiduciato, tra la filosofia, la fisiologia e la medicina, nello scambio più amichevole e fruttuoso. In realtà, tutte le tavole dei beni, tutti i « tu devi » che la storia o la investigazione etnologica conoscono, hanno bisogno prima di tutto di un chiarimento e di una interpretazione *fisiologica*, prima ad ogni modo della psicologica; e tutti ugualmente attendono una critica da parte della scienza medica. Il problema: che cosa *vale* questa o quella tavola di beni, questa o quella « morale »? vuole essere posto sotto le prospettive più diverse; non si può cioè spiegare con abbastanza finezza il « valevole *a che cosa?* ». Qualche cosa per esempio che avesse evidentemente valore riguardo alla maggiore possibile durata di una razza (o al potenziamento delle sue forze di adattamento ad un clima determinato, o alla conservazione del massimo numero) non avrebbe affatto lo stesso valore, se si trattasse per esempio di foggiare un tipo più forte. Il bene della maggioranza e il bene della minoranza sono punti di vista di valore contrapposti: ritenere il primo come di maggior valore *in sè*, lo vogliamo lasciare alla ingenuità dei biologi inglesi... Ormai *tutte* le scienze debbono preparare il compito futuro del filosofo: inteso questo compito nel senso che il filosofo debba risolvere il *problema del valore* e determinare la *classificazione dei valori*. —

## SECONDO SAGGIO

# « COLPA », « CATTIVA COSCIENZA » E AFFINI

## 1.

Allevare un animale che *può promettere* — non è precisamente quel compito paradossale, che la natura si è posta in vista dell'uomo?... Il fatto che questo problema è risolto fino ad un alto grado, deve sembrare tanto più stupefacentè a colui che sa valutare pienamente la forza opposta della *dimenticanza*. La dimenticanza non è semplicemente una *vis inertiae*, come credono i superficiali, essa è piuttosto nel senso più severo, una facoltà positiva di costrizione, a cui si deve ascrivere che tutto ciò che viene da noi vissuto, esperimentato, viene accolto in noi, non entra nella nostra coscienza in stato di digestione (si potrebbe chiamarlo di « assimilazione all'anima ») più di tutto il molteplice processo, col quale si svolge la nostra nutrizione corporea, la così detta « assimilazione ». Chiudere per un certo tempo le porte e le finestre della coscienza, rimanere indisturbati dal rumore e dalla lotta, con cui il nostro mondo sotterraneo di organi servizievoli collabora e cozza; un poco di quiete, un po' di tabula rasa della coscienza, perchè torni ad esserci posto per cose nuove, più di tutto per le funzioni e i funzionarii più aristocratici, per reggere, prevedere, predeterminare, (perchè il nostro organismo è ordinato oligarchicamente) — questa è l'utilità della dimenticanza attiva, come si è detto, come di una guardiana, di una conservatrice dell'ordine dell'anima, della quiete, dell'etichetta: con cui si può subito vedere, come non ci potrebbe essere felicità, serenità, speranza, orgoglio, *presenza*, senza dimenticanza. L'uomo, in cui questo apparato di costrizione viene danneggiato, e si ferma, è da paragonarsi a un dispeptico (e non solo da paragonarsi) — egli non se la cava con nulla... appunto questo animale necessariamente dimentico, in cui il dimenticare rappresenta una forza, una forma della salute *forte*, ha educato in sè una facoltà opposta, una memoria, coll'aiuto della quale per certi casi viene sospesa la dimenticanza, — per i casi cioè che si debba promettere: e quindi niente affatto soltanto un passi-

vo non potersi liberare della impressione una volta incisa, non soltanto la indigestione di una parola una volta impegnata, di cui a nostra volta non ci si libera, bensì un attivo non *volersi* liberare, un continuare a volere ciò che una volta si è voluto, una vera e propria *memoria della volontà*: così che fra l'originario « io voglio », « io farò », e la vera e propria scarica della volontà, il suo *atto*, può venire frapposto senz'altro un mondo di cose, di circostanze e anche di atti di volontà nuovi ed estranei, senza che si spezzi questa lunga catena della volontà. Ma quante cose presuppone ciò! Come l'uomo, per disporre così in precedenza dell'avvenire, deve prima avere imparato a distinguere ciò che è accaduto necessariamente da ciò che è accaduto casualmente, a pensare casualmente, a vedere e ad anticipare come presente ciò che è lontano, a porre con sicurezza ciò che è scopo e ciò che è mezzo ad esso, a saper in generale contare, calcolare, — come l'uomo stesso deve prima perciò essere divenuto *calcolabile, regolare, necessario*, e anche sè stesso per la propria rappresentazione, per potere alla fine predir bene per sè come *futuro*, a guisa di promessa!

## 2.

Appunto questa è la lunga storia della origine della *responsabilità*. Quel compito di allevare un animale che è promettente, coinvolge, come abbiamo già compreso, come condizione e preparazione il compito più prossimo di *rendere* prima di tutto l'uomo fino ad un certo grado necessario, uniforme, uguale fra uguali, regolare, e quindi calcolabile. L'enorme lavoro di quel che è stato chiamato da me « moralità del costume » — (confrontare in « Aurora », aforisma 9 - 14 - 15) — il vero e proprio lavoro dell'uomo su sè stesso per il più lungo tempo della razza umana, tutto il suo lavoro *preistorico*, ha in questo il suo senso, la sua grande giustificazione, per quanto durezza, tirannia, ottusità e idiotismo gli siano propri: l'uomo è stato realmente *reso* calcolabile col concorso della moralità del costume e della camicia di forza della società. Poniamoci invece alla fine dell'enorme processo, là

dove l'albero matura alla fine i suoi frutti, dove la società e la sua moralità del costume mettono alla fine in luce *ciò per cui* esse erano soltanto il mezzo: allora troviamo come il frutto più maturo sul suo albero *l'individuo sovrano*, simile soltanto a sè stesso, che ha tornato a liberarsi dalla moralità del costume, l'individuo autonomo supermorale (perchè « autonomo » e « morale » si escludono), insomma l'individuo dalla propria lunga indipendente volontà, a cui *è lecito promettere* — e in lui una superba coscienza vibrante in ogni muscolo, *di ciò* che è stato finalmente raggiunto ed è divenuto vivo in lui, una particolare coscienza di potenza e di libertà, un senso di compimento dell'uomo in generale. Questo liberato a cui *è lecito* realmente promettere, questo padrone della *libera* volontà, questo sovrano — come non dovrebbe sapere quale superiorità egli ha con questo su tutto ciò, a cui non è lecito promettere, nè approvare per sè stesso, quanta fiducia, quanta paura, quanta venerazione desta — egli « *merita* » tutte e tre queste cose —, e come necessariamente gli è dato in mano, con questo dominio su di sè, anche il dominio sulle circostanze, sulla natura e su tutte le creature più deboli di volontà e meno fidate? L'uomo « libero », il possessore di una lunga infrangibile volontà, ha in questo possesso anche la sua *misura di valore*: partendo da sè stesso, per guardare agli altri, egli onora o disprezza; e colla stessa necessità, con cui egli onora i suoi simili, i forti, e i fidati (quelli ai quali *è lecito* promettere) —, dunque ognuno che prometta come un sovrano, con difficoltà, di rado, con lentezza, che sia avaro di fiducia, che *distingua* quando confida, che dia la sua parola, come qualche cosa in cui c'è da fidarsi, perchè egli sa di essere abbastanza forte, da sostenerla anche di fronte a disgrazie, anche « di fronte al destino » —: con questa stessa necessità egli terrà pronto il suo calcio per i veltri affamati, che promettono senza che sia loro lecito, e la sua verga per il bugiardo, che vien meno alla sua parola, nel momento stesso che l'ha in bocca. La superba nozione dello straordinario privilegio della *responsabilità*, la coscienza di questa rara libertà, di questo potere su di sè e sul destino, si è radicata in lui fin nel profondo, ed è divenuta istinto, istin-

to dominante: — come chiamerà questo istinto dominante, supposto che egli abbia bisogno di un nome per esso? Ma non c'è dubbio: quest'uomo sovrano lo chiama la sua co*scienza*...

## 3.

La sua coscienza?... Si può già in precedenza indovinare che il concetto di « coscienza » che incontriamo qui nella sua forma più alta e quasi stupefacente, ha già dietro di sè una lunga storia e trasformazione di forme. Poter approvare per sè stessi — e con orgoglio, dunque *poter anche dire di sì a sè stessi* — è, come ho detto, un frutto maturo, ma anche un frutto *tardo* — quanto a lungo questo frutto ha dovuto pendere acerbo ed aspro dall'albero! E per un tempo ancora più lungo, di un tale frutto non si vedeva nulla, — nessuno avrebbe potuto prometterlo, per quanto tutto fosse preparato nell'albero e stesse appunto crescendo per produrlo! « Come si costituisce una memoria all'animale uomo? Come a questo intelletto momentaneo in parte ottuso, in parte balzano, a questa dimenticanza in carne ed ossa, si può imprimere qualche cosa, in modo tale che rimanga presente? »... Questo antichissimo problema non è stato precisamente risolto, come si può pensare, con risposte e mezzi delicati; anzi forse in tutta la preistoria dell'uomo non vi è nulla di più spaventoso e sgradevole della sua *mnemotecnica*... « Si marchia una cosa, perchè rimanga nella memoria: solo ciò che non cessa *di far male*, rimane nella memoria » — ecco, è un caposaldo della più antica (purtroppo anche più lunga) psicologia sulla terra. Si potrebbe anche dire che dovunque ancor oggi sulla terra vi è solennità, serietà, mistero, colori foschi nella vita di un individuo e di un popolo, *si riflette* un po' della paurosità, con cui un tempo dappertutto sulla terra si è promesso, dato pegno, lodato: il passato, il più lungo, profondo, duro passato ci spira incontro, sgorga su in noi, se diventiamo « seri ». Non fu mai senza sangue, martirî e sacrifici, quando l'uomo ritenne necessario di costituirsi una memoria; i sacrifici e i pegni più terribili (fra cui il sacrificio dei

primogeniti), le più orribili mutilazioni (per esempio le castrazioni), le più crudeli forme rituali di tutti i culti religiosi (e tutte le religioni sono in fondo sistemi di crudeltà) — tutto ciò ha la sua origine in quell'istinto, che indovinò nel dolore il più potente sussidio della mnemonica. In certo senso tutta l'estetica fa parte di ciò: un paio di idee devono essere rese incancellabili, onnipresenti, indimenticabili, « fisse », a scopo di ipnotizzare tutto il sistema nervoso ed intellettuale per mezzo di queste « idee fisse » — e le procedure e le forme di vita ascetiche sono il mezzo per liberare quelle idee dalla concorrenza con tutte le altre, per renderle « indimenticabili ». Quanto meno l'umanità era fornita di « memoria », tanto più spaventoso è sempre l'aspetto dei suoi usi; la durezza delle leggi punitive dà in particolare una misura della fatica che essa durò a vincere la dimenticanza ed a mantenere presenti un paio delle esigenze primitive della vita sociale, a questi schiavi momentanei della passione e del desiderio. Noi tedeschi non ci consideriamo certo un popolo particolarmente crudele e duro di cuore, e tanto meno particolarmente leggero e spensierato; ma basta guardare i nostri antichi decreti punitivi, per scoprire che fatica è sulla terra allevare « un popolo di pensatori » (voglio dire *il* popolo d'Europa, nel quale anche oggi si può ancora trovare il massimo di fiducia, di serietà, di cattivo gusto e di concretezza, e che con queste qualità ha un diritto ad allevare ogni sorta di mandarini europei). Questi tedeschi si sono costituiti una memoria con dei mezzi terribili, signoreggiare i loro fondamentali istinti plebei e la loro brutale goffaggine: si pensi alle antiche pene tedesche, per esempio alla lapidazione (— già la saga fa cadere la mola sulla testa del colpevole), il supplizio della ruota, (invenzione e specialità particolare del genio tedesco nel campo della pena!), il lancio dal palo, lo squartamento o lo schiacciamento coi cavalli (« squartare »), la bollitura del malfattore nell'olio o nel vino (ancora nel secolo decimoquarto e decimoquinto), lo scorticare (« scuoiare »), il taglio della carne dal petto; e anche lo spalmare il malfattore di miele, abbandonandolo alle mosche, sotto il sole. Coll'aiuto di tali immagini e procedimenti, alla fine si

tengono in mente cinque o sei « non voglio», riguardo ai quali si è data *promessa*, per vivere coi vantaggi della società, — e in realtà coll'aiuto di questa sorta di memoria si giunse alla fine « alla ragione »! — Oh, la ragione, la serietà, il dominio delle passioni, tutta quanta questa fosca storia, che si chiama riflessione, tutti questi privilegi e sfoggi dell'uomo: come sono stati pagati cari! Quanto sangue e quanto terrore è sul fondo di tutte le « cose buone »!...

## 4.

Ma come è venuta al mondo quell'altra « fosca storia », la coscienza della colpa, tutta la « cattiva coscienza »? — E con questo torniamo ai nostri genealogisti della morale. Diciamolo ancora una volta — o non l'ho ancora detto? — essi non valgono nulla. Un'esperienza propria lunga cinque spanne, *soltanto* « moderna »; nessuna nozione, nessuna voglia di nozioni del passato; anche meno un istinto storico, una « seconda vista » necessaria appunto qui — e tuttavia studiare storia della morale: naturalmente questo deve finire con dei risultati che stanno in un rapporto non soltanto sdegnoso con la verità. Si sono questi genealogisti della morale finora anche soltanto da lontano sognati, che per esempio questo fondamentale concetto morale di « colpa » ha avuto la sua origine dal concetto molto materiale di « debito »? O che *la pena* come *ricompensa* si è svolta completamente lontana da ogni presupposizione di libertà o non libertà del volere? — e questo fino al grado che essa ha sempre piuttosto prima bisogno di un *alto* grado di umanizzazione, perchè l'animale « uomo » cominci a fare quelle distinzioni molto più primitive di « intenzionale », « trascurato », « casuale », « calcolatore » e dei loro opposti, e a metterli in conto nel calcolare la pena. Quel pensiero oggi così a buon mercato e apparentemente così naturale, così inevitabile, che a spiegazione del come in generale si è formato sulla terra il sentimento della giustizia, ha dovuto esser messo a contribuzione: che « il malfattore merita la pena, *perchè* avrebbe potuto agire altrimenti », è in realtà una forma assolutamente tardiva e anzi

raffinata del giudizio e della deduzione umana; chi lo trasporta alle origini, sbaglia grossolanamente la psicologia della umanità più antica. Per il più lungo tempo della storia umana *non* si è affatto punito, *perchè* si considerava il malfattore responsabile della sua azione, dunque *non* presupponendo che fosse da punire soltanto il colpevole: — ma anzi, come ancora oggi i genitori puniscono i loro figli, per ira di un danno sofferto, che si sfoga sul danneggiatore, — ma quest'ira trattenuta, e modificata dall'idea che ogni danno ha in qualche modo un *equivalente*, e può realmente venire scontato, sia pure con un *dolore* del danneggiatore. Donde questa antichissima, radicatissima idea, ormai forse non più sradicabile, l'*idea* di una equivalenza di danno e dolore? L'ho già rivelato: nel patto fra il *creditore* e il *debitore*, che è antico di quanto in genere esistono « argomenti di diritto », e per parte sua rimanda alle forme fondamentali di compera, vendita, scambio, commercio e traffico.

## 5.

Rappresentarsi al vivo questi rapporti di contratto, come si può senz'altro attendere da ciò che ho osservato sopra, desta certamente parecchi sospetti e contrarietà contro l'umanità più antica, che li ha creati o permessi. Appunto qui si *promette*; appunto qui si tratta di *costituire* una memoria a colui che promette; appunto qui, lo si può sospettare, ci sarà un giacimento di cose dure, crudeli, penose. Il debitore, per ispirare la sua promessa di rendere il denaro, per dare garanzia della serietà e santità della sua promessa, per imprimersi nella coscienza la restituzione come dovere e obbligazione, impegna in forza di un contratto, al creditore, per il caso che non paghi, qualcosa d'altro che egli ancora « possiede », su cui ha ancora potere, per esempio il suo corpo, o la sua donna, o la sua libertà, o anche la sua vita (oppure, con determinati presupposti religiosi, anche la sua beatitudine, la salute della sua anima, da ultimo perfino la pace nella tomba: così in Egitto, dove il cadavere del debitore non trovava pace neanche nella tomba da parte del creditore; — certo

proprio presso gli egiziani questa pace aveva una certa importanza). Ma in realtà il creditore poteva fare ogni sorta di offese, imporre ogni sorta di tortura al corpo del debitore, per esempio tagliarne quanto sembrava proporzionato alla grandezza della colpa: — e ben presto e dovunque da questo punto di vista ci furono valutazioni precise in parte spaventosamente minuziose, valutazioni giuridiche delle singole membra e parti del corpo. Considero già come un progresso, come una prova di una concezione giuridica più libera, più grandiosa nel valutare, più romano il fatto che le leggi delle dodici tavole decretavano indifferente quanto i creditori tagliassero in tale caso « si plus minusve secuerunt, ne fraude esto ». Chiariamo la logica di tutta questa forma di compenso: essa è alquanto strana. L'equivalenza è data dal fatto che, in luogo di un vantaggio direttamente opposto al danno, (quindi in luogo di un pareggiamento in denaro, terra, possesso di qualche sorta) viene riconosciuta al creditore come pagamento e compenso una sorta di *compiacimento* — il compiacimento di potere senz'altro sfogare la sua potenza su un impotente, la voluttà « de faire le mal pour le plaisir de le faire », il godimento della violenza: godimento che viene tanto più valutato, quanto più in basso sta il creditore nell'ordinamento della società; e gli può facilmente apparire come boccone prelibato, anzi come pregustazione di un grado superiore. Per mezzo della « punizione » del debitore, il creditore partecipa di un *diritto* signorile: infine anche egli giunge una volta all'elevante sentimento di poter disprezzare e maltrattare un essere come qualcosa « sotto di sè » — o per lo meno, nel caso che la vera e propria autorità punitiva, l'esecuzione della pena, sia già passata all'autorità, di *vederlo* disprezzato e maltrattato. Il compenso consiste quindi in un assegno e diritto alla crudeltà. —

## 6.

In *questa* sfera, dunque nel diritto delle obbligazioni, ha il suo focolare d'origine il mondo dei concetti morali di «colpa», « coscienza », « dovere », « santità del dovere » — le

sue origini, come le origini di ogni cosa grande sulla terra, sono state a fondo e a lungo inaffiate di sangue. E non si potrebbe aggiungere, che in fondo quel mondo non ha mai perduto del tutto un certo sapore di sangue e di tortura? (neanche nel vecchio Kant: l'imperativo categorico sa di ferocia...). Appunto qui è stata per la prima volta agganciata quella concatenazione sconcertante divenuta forse insolubile di « colpa e dolore ». Chiediamoci ancora una volta: come può soffrire essere un compenso di « esser colpevole »? In quanto *far* soffrire faceva bene in sommo grado, in quanto il danneggiato scambiò per il danno, con in più il disagio per il danno, uno straordinario contro-godimento: il *far* soffrire, una *festa* vera e propria, qualche cosa che, come ho detto, era tanto più in valore, quanto più contraddiceva al grado e alla posizione sociale del creditore. Questo come supposizione: perchè è difficile vedere in fondo a queste cose sotterranee, senza contare che è penoso; e chi qui frappone goffamente il concetto di « vendetta », si è piuttoso ancor più velata e oscurata la vista, che non se la sia facilitata (— la vendetta stessa conduce appunto allo stesso problema: « come il far soffrire può essere una soddisfazione? »). Contrasta, mi pare, colla delicatezza e anche più con la *tartuferia* di animali domestici (voglio dire di uomini moderni, voglio dire nostra) rappresentarsi con tutta la forza a che grado la *crudeltà* costituisce la grande gioia festosa dell'umanità più antica, anzi è commista come ingrediente in quasi ognuno delle sue gioie; come d'altra parte si presenta ingenuo e innocente il suo bisogno di crudeltà, come la « malvagità disinteressata » (o, per dirla con Spinoza, la *sympathia malevolens*) viene posta da essa per principio come proprietà *normale* dell'uomo: dunque come qualche cosa, a cui la coscienza dice cordialmente di sì! Per un occhio più profondo ci sarebbe forse anche oggi abbastanza da percepire di questa gioia antichissima e fondatissima dell'uomo; in « Al di là del bene e del male », pagina 119 e seguenti (e già prima nell'« Aurora », aforismi 17, 77 e 113), ho accennato con mano prudente alla sempre crescente spiritualizzazione e « divinizzazione » della ferocia, che si svolge attraverso tutta la storia della cultura su-

periore (e, presa in senso significativo, perfino la costituisce). Ad ogni modo non è troppo tempo, che non ci si sapevano immaginare nozze principesche, feste popolari in grande stile, senza condanne a morte, torture, o magari un auto-da-fé, come non ci si sapeva immaginare una casa aristocratica senza degli esseri, sui quali si potesse senza pensarci dare sfogo alla propria malvagità e beffa crudele (— si ricordi per esempio Don Chisciotte alla corte della Duchessa: oggi noi leggiamo tutto il *Don Chisciotte* con un gusto amaro sulla lingua, quasi con una tortura, e saremmo quindi molto estranei e molto oscuri per il suo creatore e i suoi contemporanei — essi lo leggevano colla più tranquilla coscienza, come il più allegro dei libri e crepavano dalle risa). Veder soffrire fa bene, far soffrire ancora di più — è una proposizione dura, ma un antico, potente, umano, troppo umano caposaldo, che del resto forse anche le scimmie sottoscriverebbero: perchè si narra che nell'inventare bizzarre crudeltà esse annunciano già ampiamente l'uomo e gli fanno quasi da « prologo ». Senza crudeltà non vi è festa: così insegna la più antica e lunga storia dell'uomo — e anche nella punizione vi è tanto di *festoso!* —

## 7.

— Con questi pensieri, sia detto di passata, non ho affatto voglia di aiutare i nostri pessimisti a trovar nuove acque per i loro stonati e cigolanti mulini del disagio della vita; al contrario si deve espressamente testimoniare, che allorchè l'umanità non si vergognava ancora della propria crudeltà, la vita sulla terra era più serena di ora, che ci sono dei pessimisti. L'offuscamento del cielo sull'uomo è sempre cresciuto in rapporto col crescere del pudore dell'uomo *davanti* all'uomo. Lo sguardo stanco e pessimistico, la sfiducia nell'enigma della vita, il no glaciale della nausea della vita — non sono le caratteristiche delle epoche *peggiori* della razza umana: anzi, da quelle piante di pantano che sono, compaiono alla luce, solo quando c'è il pantano a cui si confanno, — voglio dire il malaticcio rammollimento e la demoralizzazione, per cui l'animale « uomo » impara alla fine a vergognarsi di tutti

i suoi destini. Sulla via verso « l'angelo » (per non adoperare una parola più dura), l'uomo si è allevato quello stomaco rovinato e quella lingua impastata, per cui non soltanto è divenuta nauseante per lui la gioia e l'innocenza dell'animale, ma la vita stessa senza gusto: così che talvolta egli è lì a naso chiuso, e fa con papa Innocenzo III in tono di disapprovazione il catalogo delle sue ripugnanze (« generazione impura, nauseabonda nutrizione nel corpo della madre, cattiva qualità della materia da cui l'uomo si svolge, sgradevolissimo puzzo, secrezione di feci, urina e fango »). Ora che la sofferenza deve sempre marciare come il primo degli argomenti *contro* l'esistenza, come il suo peggiore punto interrogativo, si fa bene a ricordarsi dell'epoca, in cui si giudicava viceversa, perchè non si voleva fare a meno di *far* soffrire, e si vedeva in ciò un'attritiva di prima categoria, una vera esca seduttrice alla vita. Forse allora — sia detto a conforto dei delicati — il dolore non faceva ancora così male come oggi; per lo meno questa deduzione sarà lecita a un medico che ha trattato i negri (presi come rappresentanti dell'uomo preistorico —) in gravi casi di infiammazione che portano quasi alla disperazione l'europeo anche col migliore organismo, — e nei negri invece non lo fanno. (La curva della capacità umana di dolore sembra in realtà cadere straordinariamente e quasi all'improvviso, appena passati i diecimila o dieci milioni della cultura superiore; e, quanto a me, non dubito che di fronte ad una sola notte dolorosa di un'unica donnetta isterica colta, tutti i dolori di tutti gli animali insieme che sono stati finora indagati col coltello a scopo di indagine scientifica, non sono neppure da prendere in considerazione). Forse è perfino permesso ammettere la possibilità, che anche quella gioia della crudeltà non dovesse esser del tutto spenta: essa avrebbe soltanto bisogno di una certa sublimazione e sottilizzazione, in rapporto col fatto, che oggi il dolore fa più male, dovrebbe cioè comparire tradotta nel campo dell'immaginazione e dell'anima, e adorna di nomi non pericolosi in modo che non ne venga alcun sospetto neppure alla più delicata coscienza ipocritica (la « compassione tragica » è uno di questi nomi; un altro è « les nostalgies

BIBLIOTECA DELLE FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

de la croix »). Ciò che propriamente fa ribellare alla sofferenza, non è la sofferenza in sè, ma l'insensatezza della sofferenza: ma una tale sofferenza *insensata* non ci fu in genere nè per il cristiano, che nel dolore ha interpretato tutto un segreto meccanismo di salvazione, nè per l'uomo ingenuo di epoche più antiche, che sapeva spiegarsi ogni dolore in vista di spettatori o di cagionatori di dolore. Perchè la sofferenza nascosta, non scoperta, senza testimoni, potesse venir cancellata dal mondo e onestamente negata, si fu allora quasi costretti a inventare degli dèi e degli esseri intermedi di ogni altezza e profondità, insomma qualche cosa che si aggira di nascosto, che vede anche all'oscuro, che non si lascia facilmente sfuggire un interessante spettacolo di dolore. Per mezzo di tali invenzioni infatti la vita allora fu abile nella gherminella, in cui è sempre stata abile, di giustificare sè stessa, di giusticare il suo « male »; adesso forse avrebbe bisogno per questo di inventare altri mezzi (per esempio la vita come enigma, la vita come problema della conoscenza). « È giustificato ogni male, alla cui vista un Dio si edifica »: così suonava la antichissima logica del sentimento — e in realtà fu solo quella antichissima? Gli dèi, pensati come amici di spettacoli *feroci* — oh! quanto questa antichissima rappresentazione si estende ancora nella nostra umanizzazione europea! Si deliberi a questo proposito per esempio con Calvino e Lutero. È certo ad ogni modo, che ancora *i greci* non sapevano offrire ai loro dèi companatico più gradevole alla loro felicità che le gioie della ferocia. Ma con che occhi credete dunque che Omero facesse guardare i suoi dèi ai destini degli uomini? Che senso avevano in fondo le guerre troiane e simili spaventose e tragiche vicende? Non si può dubitare: erano intese come *spettacoli solenni* in onore degli dèi: e in quanto il poeta è in questo di natura « divina » più di tutti gli altri uomini, bene inteso anche, come spettacoli solenni per i poeti... Non altrimenti più tardi i filosofi morali della Grecia pensarono che gli occhi di Dio guardassero alla lotta morale, all'eroismo e all'autotormento del virtuoso: l'« Ercole del dovere » era su una scena e sapeva anche di esserci; la virtù senza testimoni era per questo popolo di

attori qualche cosa di affatto impensabile. Quella invenzione così temeraria e calamitosa dei filosofi, che fu allora fatta la prima volta per l'Europa, del « libero arbitrio », della assoluta spontaneità dell'uomo nel bene e nel male, non dovrebbe esser fatta prima di tutto, per crearsi un diritto alla rappresentazione, che l'interesse degli dèi per l'uomo, per la virtù dell'uomo, *non può mai esaurirsi?* Su questa scena terrena non dovrebbe mai mancare qualcosa di realmente nuovo, tensioni, complicazioni, catastrofi realmente inaudite: un mondo pensato affatto deterministicamente sarebbe stato indovinabile per gli dèi, e quindi in breve anche stanchevole, — ragione sufficiente per questi *amici degli dèi*, i filosofi, di non pretendere dai loro dèi un tale mondo deterministico! Tutta l'umanità antica è piena di teneri riguardi per lo « spettatore », in quanto mondo essenzialmente pubblico, essenzialmente evidente, che non sapeva pensare la felicità senza spettacoli e feste. — E, come ho già detto, anche nella grande *punizione* vi è tanto di festoso!...

## 8.

Il sentimento della colpa, dell'obbligazione personale ha avuto, per riprendere l'andamento della nostra ricerca, la sua origine, come abbiamo visto, nel più antico ed originario rapporto di persone che ci sia, nel rapporto tra compratori e venditori, creditori e debitori: qui per la prima volta si presentò persona di fronte a persona, qui per la prima volta *si misurò* persona a persona. Non si è trovato ancora un grado così basso di civilizzazione, in cui non si potesse già notare qualcosa di questo rapporto. Fare prezzi, valutare valori, pensare equivalenti, scambiare — ciò ha talmente preoccupato il primo pensiero dell'uomo, che è in certo senso il pensare: qui è stato allevata la più antica sorta di acume, qui sarebbe pure da supporre il primo attacco di orgoglio umano, del sentimento di prevalenza rispetto ad altri animali, Forse ancora la nostra parola « Mensch » (manas) esprime appunto qualcosa di *questo* sentimento di sè: l'uomo si contraddistinse come l'essere che misura valori, valorizza e mi-

sura come « l'animale valutatore in sè ». Compera e vendita, insieme coi loro accessori psicologici, sono più antiche dei principî stessi di qualunque forma sociale di organizzazione e di qualunque lega: dalla forma più rudimentale del diritto delle persone il germogliante senso di scambio, contratto, debito, diritto, obbligazione, compenso è piuttosto *trasmesso* nei complessi di comunità più grossolani e primitivi (nel loro rapporto con complessi simili), insieme con la consuedine di paragonare, misurare e calcolare potenza a potenza. Ormai l'occhio era adattato a questa prospettiva: e con quella goffa conseguenza che è propria della più antica umanità di pensiero, lento a muoversi, ma che procedente poi inesorabilmente nella stessa direzione, si giunse subito con la grande generalizzazione a « ogni cosa ha il suo prezzo; *tutto* può venire scontato » — il più antico e ingenuo canone morale della *giustizia*, il principio di tutta la bonarietà, equità, buona volontà, obbiettività, sulla terra. La giustizia in questo primo grado è la buona volontà fra press'a poco uguali in potenza di mettersi reciprocamente d'accordo, di tornare a « intendersi » con un accomodamento, riguardo a meno potenti, di *costringere* questi ad un accomodamento fra loro.

## 9.

Sempre sulla misura del passato (il quale passato, del resto, c'è sempre in ogni tempo, o almeno è sempre possibile): anche la comunità è coi suoi membri in quell'importante rapporto fondamentale che passa fra il creditore e i suoi debitori. Si vive in comunità, si godono i vantaggi di una comunità (oh, che vantaggi! oggi talvolta li svalutiamo), si abita protetti, riparati, in pace e con fiducia, senza preoccupazioni riguardo a certi danni e inimicizie a cui l'individuo *al di fuori*, il « senza patria » è esposto — un tedesco capisce che cosa in origine voglia dire « Elend », *êlend* (fuori paese) — come ci si è impegnati e obbligati colla comunità appunto in vista di questi danni e di queste inimicizie. Che cosa accadrà nell'*altro caso?* La comunità, il creditore in-

gannato, si farà pagare il meglio che potrà, su ciò si può calcolare. Qui non si tratta del danno diretto che il danneggiatore ha prodotto: fatta astrazione da esso, il malfattore è prima di tutto un « rompitore » (Verbrecher-Brecher) uno che viene meno al contratto e alla parola *verso il complesso*, rispetto a tutti i beni e a tutti gli agi del vivere comune, di cui finora ha partecipato. Il malfattore è un debitore, che non solo non paga i benefizi e gli anticipi che gli sono stati fatti, ma offende perfino il suo creditore: quindi d'ora in poi, com'è naturale, non solo perde tutti questi beni e privilegi — ma anzi gli viene ora ricordato *che importanza hanno questi beni*. L'ira del creditore danneggiato, della comunità, lo restituisce allo stato selvaggio e libero contro cui finora era guardato: essa lo scaccia da sè — ed ora ogni sorta di ostilità può sfogarsi contro di lui. La « punizione » è su questo gradino di moralità semplicemente l'immagine, il *mimo* della condotta normale contro il nemico odiato, ridotto senza difesa, abbattuto, che ha perduto non solo ogni diritto e protezione, ma anche ogni grazia: quindi il diritto di guerra e la festa vittoriosa del *Vae victis!* Senza nessun riguardo e con la massima crudeltà: — donde si spiega che la guerra stessa (compreso il culto guerresco delle vittime) ha dato tutte *le forme*, sotto cui nella storia si presenta la punizione.

## 10.

Crescendo la sua potenza una comunità non dà più tanta importanza ai trascorsi del singolo, perchè essi non possono più valere nella stessa misura di prima come pericolosi e rovinosi per il sussistere del tutto: il malfattore non viene più « abbattuto senza pace » e scacciato, l'ira generale non può più sfogarsi come prima sfrenatamente contro di lui, — piuttosto d'ora in poi il malfattore viene con precauzione difeso e protetto da parte del complesso contro questa ira e specialmente contro quella dei direttamente danneggiati. Il compromesso con l'ira dei più colpiti dalla mala azione; uno sforzo per localizzare il caso e prevenire una partecipazione

e turbamento più ampi o addirittura generali, tentativi di trovare degli equivalenti e di comporre tutta la contesa (la *compositio*); prima di tutto la volontà che si presenta sempre più determinata, di considerare ogni trascorso come *scontabile* in qualche senso, quindi di *isolare* almeno in certa misura il colpevole e la sua azione — sono le caratteristiche sempre più chiaramente impresse nell'ulteriore svolgimento del diritto penale. Se crescono la forza e la coscienza di una comunità si mitiga sempre anche il diritto penale; ogni indebolimento e più profonda lesione di quella torna a portare alla luce forme più dure di questo. Il « creditore » è sempre divenuto più umano nel grado in cui è divenuto più ricco; alla fine è la *misura* stessa della sua ricchezza quanto danno egli possa sostenere, senza soffrirne. Non sarebbe impensabile *una coscienza di potenza* della società, in cui essa potesse concedersi il lusso più aristocratico che ci sia per lei — di lasciare il suo danneggiatore *impunito*. « Che cosa m'importano, a dir la verità, i miei parassiti? — potrebbe dire allora. — Vivano e prosperino pure: io sono ancora abbastanza forte per questo... ». La giustizia che cominciò col « tutto può essere scontato, tutto deve essere scontato », finisce col chiudere un occhio e col lasciar andare l'insolvibile, — finisce come ogni cosa buona sulla terra, *coll'annullare sè stessa*. Questo auto-annullamento della giustizia, si sa che bel nome si attribuisce — *grazia;* essa rimane, si capisce, il privilegio del più potente, ancor meglio, il suo al di là del diritto.

## 11.

— Ed ora una parola di riprovazione per dei tentativi sorti da poco di cercare l'origine della giustizia su tutt'altro terreno, — cioè su quello del risentimento. Diciamolo prima di tutto nell'orecchio agli psicologi, supposto che essi abbiano voglia di studiare una volta da vicino anche il risentimento: questa pianta fiorisce ora magnificamente fra anarchici ed antisemiti, e del resto come ha sempre fiorito, di nascosto, come la violetta, sebbene con altro profumo. E come dall'u-

guale deve sempre e necessariamente procedere l'uguale, così non sorprenderà veder sorgere proprio da questi ambienti dei tentativi come ce ne sono stati molti finora — confronta il 1° saggio, af. 14 - di santificare la *vendetta* col nome di *giustizia* — come se la giustizia in fondo fosse solo uno svolgimento ulteriore del sentimento dell'essere offeso — e di mettere poi in onore colla vendetta tutte quante le passioni *reattive* in genere. Di quest'ultima cosa non mi scandalizzerei affatto: mi sembrerebbe perfino un *merito* in vista di tutto il problema biologico (riguardo al quale finora è stato svalutato il valore di quelle passioni). Ciò su cui soltanto richiamo l'attenzione è la circostanza che è lo spirito del risentimento stesso, quello da cui sorge questa nuova *nuance* di equità scientifica (a favore di odio, invidia, disfavore, sospetto, rancore, vendetta). Questa « equità scientifica » infatti fa subito una pausa e lascia il posto ad accenti di ostilità e di prevenzione mortali, appena si tratta di un altro gruppo di passioni, che, a quel che mi pare, sono di un tutt'altro e ben più alto valore biologico di quelle reattive e quindi sono le prime che meritano di venire valutate e apprezzate *scientificamente*: e cioè le passioni propriamente *attive*, come l'avidità di dominio, l'avidità di possesso e simili (E. Dühring « Valore della vita »; « Corso di filosofia », in fondo dappertutto). Tanto contro questa tendenza in generale: ma per quel che riguarda la singola frase di Dühring, che la patria della giustizia sia da cercarsi sul terreno del sentimento reattivo, bisogna contrapporle per amore di verità quest'altra in aspro contrasto: l'*ultimo* terreno, che venga conquistato dallo spirito della giustizia è il terreno del sentimento reattivo! Se accade realmente che l'uomo giusto rimanga giusto perfino verso il suo danneggiatore (e non solo freddo, misurato, estraneo, indifferente: esser giusto è sempre un procedimento *positivo*), se sotto l'impeto di offesa personale, beffa, sospetto, l'obbiettività alta, chiara, tanto profonda quanto mite dell'occhio *giudicatore*, non si turba, ebbene, questo è un tratto di perfezione e di altissima maestria sulla terra — una cosa perfino che qui saviamente non c'è da aspettarsi, in cui ad ogni modo non si deve troppo facilmente *credere*. Certo è in media,

che anche negli individui più giusti basta già una piccola dose di attacco, di malvagità, di insinuazione per far salire loro il sangue agli occhi e l'equità fuori dagli occhi. L'individuo attivo, aggressivo e sopraffattore è sempre ancora posto più vicino alla giustizia di cento passi più del reattivo; per lui appunto non è affatto necessario di valutare falsamente e con prevenzione il suo oggetto nel modo stesso dell'individuo reattivo. Di fatto per questo in ogni tempo l'uomo aggressivo, come il più forte, il più coraggioso, il più eletto, ha anche avuto dalla sua l'occhio *più libero*, la coscienza *migliore*: viceversa si indovina già chi ha in genere sulla coscienza l'invenzione della « cattiva coscienza », — l'uomo del risentimento! Infine guardiamoci attorno nella storia: in che sfera si è finora trovato tutto il maneggio del diritto e anche il vero e proprio bisogno di diritto sulla terra? Forse nella sfera degli individui reattivi? Niente affatto. Piuttosto in quella degli attivi, forti, spontanei, aggressivi. Considerato storicamente, il diritto rappresenta sulla terra — sia detto a disagio dell'agitatore accennato (che una volta confessa egli stesso a proposito di sè: « la dottrina della vendetta è passata attraverso tutti i miei lavori e le mie fatiche come il filo rosso della giustizia ») — precisamente la lotta *contro* i sentimenti reattivi, la guerra con essi da parte di potenze attive e aggressive, che in parte applicavano la loro forza ad imporre freno e misura all'eccesso del pathos reattivo e ad ottenere un pareggiamento. Dovunque viene esercitata giustizia, viene mantenuta giustizia, si vede una potenza più forte cercare rispetto a dei più deboli che le sono soggetti (siano gruppi, siano singoli) dei mezzi per por fine fra essi all'insensato infuriare del risentimento, in parte sottraendo l'oggetto del risentimento dalle mani della vendetta, in parte ponendo dal canto suo al posto della vendetta la lotta contro i nemici della pace e dell'ordine, in parte inventando, proponendo e in certi casi imponendo degli accomodamenti, in parte elevando certi equivalenti di danni a norma alla quale d'ora in poi è rimandato una volta per tutte il risentimento. Ma quel che è più decisivo, quel che fa ed ottiene la forza maggiore contro il prepotere dei sentimenti contrari e successivi — essa

lo fa sempre, appena è in qualche modo abbastanza forte per questo — è l'erezione della *legge*, la spiegazione imperativa riguardo a ciò che in genere deve valere ai suoi occhi come permesso e giusto, o proibito o ingiusto: trattando dopo l'erezione della legge le trasgressioni e gli atti arbitrari dei singoli o di intieri gruppi come empietà verso la legge, come ribellione al potere supremo stesso, essa svia il sentimento dei suoi sottoposti, dal danno prossimo arrecato per mezzo di tali empietà, e alla lunga raggiunge con questo il contrario di ciò che vuole ogni vendetta, che vede soltanto il punto di vista del danneggiato e fa valere solo quello —: d'ora innanzi l'occhio viene esercitato ad una valutazione sempre *più impersonale* dell'azione, perfino l'occhio del danneggiato stesso (sebbene questo per ultimo, come si era osservato prima). — In conformità di ciò, solo a partire dalla erezione della legge vi è « giusto » e « ingiusto » (e non, come vuole Dühring, a partire dall'atto dell'offesa). *In sè*, parlare di giusto e di ingiusto non ha senso; *in sè* naturalmente un offendere, violentare, saccheggiare, annientare non può essere niente di « ingiusto », in quanto la vita *essenzialmente*, e cioè nelle sue funzioni fondamentali, è offensiva, violenta, saccheggiatrice, annientatrice e non può venire pensata senza questo carattere. Bisogna perfino confessarsi qualcosa che fa ancor più pensare: che, dal punto di vista biologico più alto, gli stati di diritto possono essere sempre soltanto *condizioni di eccezione*, in quanto in parte restrizioni della vera e propria volontà di vita, che tende alla potenza e si subordina come mezzo singolo ai suoi scopi generali: cioè come mezzo di creare *più grandi* unità di potenza. Un ordinamento legale, pensato come sovrano e generale, non come mezzo nella lotta di complessi di potenza, ma come mezzo *contro* ogni lotta in genere, press'a poco conforme alla teoria comunistica di Dühring, che ogni volontà debba prendere come uguale ogni volontà, sarebbe un principio *ostile alla vita*, un distruttore e dissolvitore dell'uomo, un attentato all'avvenire dell'uomo, un segno di stanchezza, una via obliqua verso il nulla.

## 12.

E adesso ancora una parola sull'origine e lo scopo della punizione — due problemi che si scindono o dovrebbero scindersi: purtroppo di solito vengono confusi in uno. Come procedono in questo caso i genealogisti della morale? Ingenuamente, come han sempre fatto —: essi trovano nella punizione un qualche « scopo », per esempio vendetta o intimorimento, e poi, con piena innocenza pongono questo scopo al principio, come *causa fiendi* della punizione e — han finito. Lo « scopo del diritto » è però da ultimo applicabile per la storia dell'origine del diritto: anzi per ogni sorta di storia non vi è proposizione più importante di quella che è raggiunta con tanta fatica, ma *dovrebbe* anche veramente venire raggiunta, — che cioè la causa dell'origine di una cosa e della sua definitiva utilità e la sua reale applicazione e ordinamento in un sistema di fini sono *toto coelo* separate, che qualche cosa di esistente, di prodotto in qualche modo torna ad essere interpretato e preso in considerazione e trasformato e adattato a nuova utilità; che ogni accadimento nel mondo organico è un *sopraffare*, un impadronirsi e a sua volta ogni sopraffare e impadronirsi è un interpretare di nuovo, un adattare, in cui necessariamente il « senso » e « lo scopo » di finora debbono venire oscurati o completamente spenti. Se si è compresa così bene l'*utilità* di qualche organo fisiologico (o anche di una istituzione di diritto, di un costume sociale, di un uso politico; di una forma nelle arti o nel culto religioso), non si è ancora compreso nulla riguardo alla sua origine: per quanto ciò possa suonare scomodo e sgradevole a orecchie più vecchie, — perchè da tempo si era creduto di comprendere nel fine dimostrabile, nella utilità di una cosa, di una forma, di una istituzione, anche la ragione della sua origine, l'occhio come fatto per vedere, la mano come fatta per afferrare. Così ci si è anche rappresentata la punizione come inventata *per* punire. Ma tutti i fini, tutte le utilità sono solo *segni* del fatto che una volontà di potenza si è impadronita di qualcosa di meno potente e gli ha impresso il senso di una funzione; e tutta la storia di una « cosa », di

un organo, di un uso, può così essere una continuata catena di segni, di sempre nuove interpretazioni e adattamenti, le cui cause non occorre siano in rapporto neppure fra loro, ma anzi in certe circostanze si susseguono e si danno il cambio solo casualmente. « Svolgimento » di una cosa, di un uso, di un organo, quindi, non è nulla meno del suo *progressus* verso uno scopo e tanto meno un *progressus* logico e brevissimo raggiunto colla minima applicazione di forza e di spese, — ma la successione di processi di sopraffazioni più o meno profondi, più o meno indipendenti gli uni dagli altri, che si svolgono in esso, con in più gli impedimenti che ogni volta si applicano ad ostacolarlo, i tentati mutamenti di forma a scopo di difesa e di reazione, e anche i resultati di riuscite azioni. La forma è scorrevole, il « senso » lo è però anche di più. Anche entro ogni singolo organismo le cose non stanno diversamente: ad ogni accrescimento essenziale del tutto, si sposta anche il « senso » degli organi singoli, — in certe circostanze il loro parziale andare a fondo, la loro diminuzione di numero (per es. annientando i membri intermedi) può essere un segno di forza e perfezione crescenti. Volevo dire: anche il parziale *diventare inutili*, l'impiccolirsi e il degenerare, il perder senso e finalità, insomma, la morte, fa parte delle condizioni del reale *progressus*: che appare sempre sotto forma di una volontà e di una via verso *maggiore potenza* e viene sempre raggiunto a spese di innumerevoli potenze minori. La grandezza di un « progresso » si misura perfino sulla misura di tutto ciò che gli si è dovuto *sacrificare*; l'umanità come massa sacrificata al prosperare di una singola specie *più forte* di uomo — questo *sarebbe* un progresso... Metto in risalto questo punto di vista capitale del metodo storico, tanto più che esso in fondo va incontro all'istinto e al gusto del tempo precisamente dominanti che piuttosto si accorderebbero colla assoluta casualità, anzi coll'insensatezza meccanistica di tutto l'accadere, che non colla teoria di una *volontà di potenza* agente in tutto l'accadere. L'idiosincrasia democratica per tutto ciò che domina e vuole dominare, il *misarchismo* moderno (per foggiare una brutta parola per una brutta cosa) si è a poco a poco talmente tra-

mantenere un tipo sociale). Punizione come festa, cioè come violentazione e beffa di un nemico finalmente abbattuto. Punizione come ricordo sia per colui che soffre la pena — la così detta « correzione », sia per i testimoni dell'esecuzione. Punizione come pagamento di un onorario da parte della potenza che protegge il malfattore dalle esagerazioni della vendetta. Punizione come compromesso con lo stato di natura della vendetta, in quanto quest'ultimo è ancora tenuto in piedi da generazioni potenti e viene esatto come privilegio. Punizione come dichiarazione di guerra e provvedimento di guerra contro un nemico della pace, della legge, dell'ordine, dell'autorità, che con mezzi quali appunto offre la guerra, si combatte come pericoloso per la comunità, come rompitore di trattati in vista dei presupposti di essa, come fazioso, traditore e disturbatore della pace.

## 14.

Questa lista non è certo completa; evidentemente la punizione è carica di vantaggi di ogni specie. Tanto più le si può detrarre una *supposta* utilità, che veramente nella coscienza popolare passa per quella più essenziale, — la fede nella punizione, che oggi vacilla per parecchie ragioni, trova sempre appunto in essa il suo appoggio più forte. La punizione dovrebbe avere il valore di destare nel colpevole *il sentimento della colpa*, si cerca in essa il vero e proprio *instrumentum* di quella reazione spirituale, che viene chiamata « cattiva coscienza », « rimorso ». Ma con questo ancora oggi si fa violenza alla realtà e alla psicologia: e quanto più per la più lunga storia dell'uomo, la sua preistoria! Il rimorso schietto è appunto fra malfattori e colpevoli qualcosa di estremamente raro; le prigioni, i correzionali *non* sono gli incubatorî, in cui questa specie di baco preferisca crescere: — in questo, sono d'accordo tutti gli osservatori coscienziosi che in molti casi dànno alquanto malvolentieri e contro i loro propri desideri un giudizio di questo genere. Calcolando all'ingrosso, la punizione indurisce e raffredda; essa concentra, acuisce il senso del distacco, rinsalda la forza di opposizione.

Se accade che essa spezzi l'energia e produca una miserevole prostrazione e avvilimento, un tale risultato è sicuramente anche meno ristoratore dell'effetto medio della pena: che si caratterizza di una arida e fosca serietà. Ma se pensiamo a quei millenni *prima* della storia dell'uomo, si può senz'altro giudicare che appunto per mezzo della pena è stato più di tutto fermato lo svolgimento del sentimento della colpa, — almeno in vista delle vittime sui cui si sfogava la potenza punitrice. Non svalutiamo cioè quanto il malfattore venga proprio dalla vista delle procedure giuridiche ed esecutorie impedito di sentire come riprovevole la sua azione, il genere della sua azione in sè: perchè egli vede precisamente la stessa sorta di azioni esercitate al servizio della giustizia e poi approvate ed eseguite con coscienza tranquilla: così spionaggio, trucchi, corruzione, trabocchetti, tutta l'arte torta e raffinata da poliziotti e giudici istruttori, e poi la rapina, la sopraffazione, l'insulto, la prigionia, la tortura, l'assassinio, per principio, non scusati neppure dalla passione, come si manifestano nelle diverse sorta della punizione, — e tutte così azioni niente affatto riprovate e condannate in sè dai loro giudici, ma solo in un certo riguardo ed applicazione. La « cattiva coscienza », questa sgradevolissima, interessantissima pianta della nostra vegetazione terrena, *non* è cresciuta su questo terreno, — in realtà, nella coscienza dei giudicanti, dei punitori, non si fece menzione neppure per il più lungo tempo che si avesse a che fare con un « colpevole ». Ma bensì con un danneggiatore, un irresponsabile lembo di fatalità. E quello stesso su cui poi a sua volta la pena cadde come lembo di fatalità, non aveva in essa altra « pena interiore » di quella che si presenta davanti a qualcosa di incalcolato, a un terribile fatto naturale, a una roccia che cade e schiaccia, contro cui non si può più lottare.

## 15.

Ciò si presentò una volta in modo seducente alla coscienza di Spinoza (ad irritazione dei suoi commentatori, che si *affaticano* ben bene a fraintenderlo a questo punto, per esempio

Kuno Fischer) quando un pomeriggio, punto da chi sa quale ricordo, era sprofondato nel problema che cosa propriamente per lui fosse rimasto del famoso *morsus conscientiae* — egli che aveva relegato bene e male fra le immaginazioni umane e difeso con ostinazione l'onore del suo Dio « libero » contro tutto *sub ratione boni* (« ma questo vorrebbe dire assoggettare Dio al destino, e sarebbe proprio il più grande di tutti i controsensi »). Il mondo era tornato per Spinoza in quella innocenza, in cui si trovava prima della invenzione della cattiva coscienza: che cos'era successo del *morsus conscientiae?* « L'opposto del *gaudium* — si disse egli alla fine, — una tristezza accompagnata dalla rappresentazione di una cosa passata, che è riuscita contro ogni aspettazione ». « Ethica III, prop. XVIII, schol. 1-2 ». *Non diversamente da Spinoza* hanno per dei millenni sentito i malfattori raggiunti dalla punizione riguardo alla loro « malefatta »: « qui senza volerlo qualcosa è andato male », e *non* « non l'avrei dovuto fare » — essi si sottoponevano alla punizione come ci si sottopone ad una malattia o ad una disgrazia o alla morte, con quel coraggioso fatalismo senza rivolta per cui oggi per esempio i russi hanno ancora nel trattare la vita un vantaggio sopra noi occidentali. Se allora ci fu una critica dell'azione, era l'intelligenza ad esercitare critica sull'azione: senza dubbio dobbiamo cercare il vero e proprio *effetto* della punizione prima di tutto in un acuirsi dell'intelligenza, in un prolungarsi della memoria, in una volontà di accingersi d'ora innanzi con più prudenza, più sfiducia, più segretezza, visto che per molte cose si era una volta tanto troppo deboli in una sorta di correzione del giudizio di sè. Ciò che nell'uomo e nell'animale può venir raggiunto in grande con la punizione è l'accrescimento di paura, l'acuirsi dell'intelligenza, il dominio delle passioni: così la punizione *addomestica* l'uomo, ma non lo rende « migliore », — si potrebbe anzi affermare a maggior ragione il contrario. — (« Danneggiare rende intelligenti », dice il popolo: in quanto rende intelligenti, rende anche cattivi. Fortunatamente molto spesso rende stupidi).

## 16.

A questo punto non si può più tralasciare di portare la mia propria ipotesi sull'origine della « cattiva coscienza » ad una prima espressione provvisoria: non è facile procurarle ascolto e bisogna pensarci a lungo, vegliarci e dormirci su a lungo. Considero la cattiva coscienza come la malattia profonda in cui l'uomo doveva cadere sotto il peso del più fondamentale di tutti i mutamenti che egli abbia mai sperimentati, — quel mutamento di quando alla fine egli si trovò compreso nel bando della società e della pace. Non altrimenti da quel che dev'essere accaduto agli animali acquatici, quando furono costretti o a divenire animali di terra o a morire, accadde a questi semi-animali fortunatamente adattati alla foresta, alla guerra, al nomadismo, all'avventura, — ad un tratto tutti i loro istinti furono svalutati e messi « fuori uso ». Ormai essi dovevano andare con le loro gambe e « portare sè stessi », mentre finora erano stati portati dall'acqua: una pesantezza terribile gravava su di loro. Si sentirono impacciati nelle faccende più semplici, non avevano più per questo nuovo mondo sconosciuto le loro antiche guide, gli istinti regolatori inconsciamente sicuri, — erano, infelici!, ridotti a pensare, dedurre, calcolare, combinare cause ed effetti, alla loro « coscienza », al più miserabile ed erroneo dei loro organi! Credo che non ci sia mai stato sulla terra un tale senso di miseria, un tale plumbeo disagio, — e intanto quegli istinti antichi non avevano cessato ad un tratto di porre le loro esigenze. Solo era difficile e di rado possibile accontentarli: nelle cose essenziali dovettero cercarsi appagamenti nuovi e, per così dire, sotterranei. Tutti gli istinti che non si sfogano all'esterno, *si rivolgono all'interno* — ecco, è quello che io chiamo l'*interiorizzazione* dell'uomo: solo con questo cresce nell'uomo quello che più tardi si chiama la sua « anima ». Tutto il mondo interiore, originariamente sottile, come teso fra due pelli, si è disgregato e ha lievitato, ha raggiunto profondità, ampiezza, altezza, a misura che *è stato impedito* lo sfogo dell'uomo all'esterno. Quei terribili bastioni con cui l'organizzazione statale si è difesa contro gli antichi istinti della li-

bertà — le punizioni fanno parte in prima linea di queste fortificazioni — fecero sì che tutti quegli istinti dell'uomo selvaggio, libero e nomade si ritorsero indietro *contro l'uomo stesso*. L'inimicizia, la crudeltà, il gusto della persecuzione, dell'assalto, del mutamento e della distruzione — tutto ciò rivolto contro i possessori di tali istinti, *ecco* l'origine della « cattiva coscienza ». L'uomo che per mancanza di nemici ed ostacoli esterni, costretto in una greve strettezza e regolarità di costumi, si dilaniò impaziente, perseguitò, rose, scovò, maltrattò sè stesso, questo animale che si sbatte fino a ferirsi contro l'inferriata della sua gabbia, questo animale che si vuole « addomesticare », questo essere che fa una vita di privazioni, distrutto dalla nostalgia del deserto, costretto a fare di sè stesso un'avventura, un martirio, un deserto malsicuro e pericoloso, — questo pazzo, questo nostalgico e disperato prigioniero, divenne l'inventore della « cattiva coscienza ». Ma con lui era introdotta la più grave e sgradevole malattia da cui finora l'umanità non è guarita, la sofferenza dell'uomo per l'uomo, per sè: come conseguenza di una violenta separazione dal passato animalesco, di un salto e di un precipizio per così dire in nuove posizioni e condizioni di esistenza, di una dichiarazione di guerra contro gli antichi istinti, su cui finora riposava la sua forza, il suo piacere, la sua temibilità. Aggiungiamo subito che d'altra parte col fatto di un'anima di animale rivolta contro sè stessa, parteggiante contro sè stessa, si diede sulla terra qualcosa di così nuovo, profondo, inaudito, enigmatico, pieno di contraddizione e *pieno di avvenire*, che l'aspetto della terra ne fu essenzialmente mutato. In realtà ci volevano spettatori divini per apprezzare lo spettacolo che cominciò così e di cui non è ancora prevedibile la fine, — uno spettacolo troppo fine, troppo meraviglioso, troppo paradossale, perchè potesse svolgersi senza senso e non notato su qualche ridicolo astro! L'uomo conta da allora fra i casi fortunati più inaspettati e più eccitanti, questo che « il grande fanciullo di Eraclito », si chiami Zeus o caso, gioca, — egli desta per sè un interesse, una tensione, una speranza, quasi una certezza, come se con lui si annunciasse, si preparasse qualche cosa, come se l'uomo non fosse una meta, ma

soltanto una via, un intermezzo, un ponte, una grande promessa...

## 17.

Per la presupposizione di questa ipotesi sull'origine della cattiva coscienza è prima di tutto necessario che quel mutamento non sia stato graduale nè volontario, e non si sia presentato come un organico adattamento a condizioni nuove, ma come una spezzatura, un salto, una costrizione, un destino inesorabile, contro cui non c'era possibilità di lotta e neppur di risentimento. In secondo luogo però che l'adattamento ad una forma fissa, di una popolazione finora senza impacci e senza forma, come cominciò con un atto di violenza, sia stato eseguito solo con atti di violenza, — che quindi il più antico « Stato » sia comparso come un meccanismo soffocante e senza riguardo, e abbia continuato a lavorare in questo senso, finchè una tale materia prima di popolo e mezzo animale fu alla fine non solo masticata e resa adattabile, ma anche *formata*. Ho adoperato la parola « stato »: si capisce chi si intende con questo — un gruppo di biondi animali di rapina, una razza di conquistatori e di padroni, che, organizzati guerreescamente e con la forza di organizzare, pongono senza pensarci le loro zampe terribili su una popolazione forse per il numero enormemente superiore, ma ancora informe, ancora incerta. Così comincia « lo Stato » sulla terra: penso che sia stata messa da parte quella fantasia che lo faceva cominciare con un « patto ». Chi può comandare, chi è « signore » per natura, chi si presenta violento nell'opera e nell'atteggiamento — che ha a che fare con patti? Con tali esseri non si fanno calcoli, essi vengono come il destino, senza ragione, riguardo, pretesto; essi ci sono come c'è il fulmine, troppo spaventosi, troppo improvvisi, troppo persuasivi, troppo diversi per venire anche soltanto odiati. La loro opera è un istintivo creare forme, imporre forme, sono gli artisti più involontari, più inconsci che ci siano — in breve dove essi compaiono c'è qualche cosa di nuovo, una costituzione di dominio, che *vive*, in cui parti e funzioni sono limitate e messe

in rapporto, in cui non trova posto in genere nulla, se non vi sia prima inserito un « significato » in vista del tutto. Non sanno che cosa sia colpa, che cosa sia responsabilità, che cosa sia riguardo, questi organizzatori nati; in essi domina quel terribile e bronzeo egoismo di artisti, che sa di essere giustificato in precedenza per tutta l'eternità nell' « opera », come la madre nel figlio. Non sono *loro* quelli nei quali è cresciuta la « cattiva coscienza », lo si comprende fin da bel principio, — ma non sarebbe cresciuta *senza di loro*, questa brutta pianta, mancherebbe, se sotto il peso dei loro colpi di martello e della loro violenza di artisti, non fosse stato sgombrata dal mondo un'enorme quantità di libertà, e se non dal mondo, dalla vista, e non fosse stato resa per così dire, latente. Questo *istinto della libertà* fatto con violenza divenire latente — l'abbiamo già capito — questo istinto della libertà represso, ritirato, imprigionato nell'intimo, e alla fine avente sfogo solo in sè stesso, questo, solo questo è nel suo principio, *la cattiva coscienza.*

## 18.

Ci si guardi dal pensar male di tutto questo fenomeno, già per il fatto che è fin da bel principio brutto e doloroso. In fondo è la stessa forza attiva che lavora più grandiosamente in quegli artisti della violenza ed organizzatori e costruisce Stati che qui interiormente, più in piccolo, piccinamente, nella direzione retrograda, nel « labirinto del petto », per dirla con Goethe, si crea la cattiva coscienza e costruisce ideali negativi appunto per l'*istinto della libertà* (parlando nella mia lingua: la volontà di potenza): solo che la materia su cui si esercita la natura formatrice e violentatrice di questa forza, qui è appunto l'uomo stesso, tutto il suo animalesco vecchio io — e *non*, come in quel fenomeno più grande e più appariscente, l'*altro* uomo, gli *altri* uomini. Questa segreta violentazione di sè stesso, questa crudeltà di artista, questo gusto di dare a sè stesso, come ad una materia pesante, restia, passiva, una forma, di imprimersi una volontà, una critica, una contraddizione, un disprezzo, un no, questo lavoro sgrade-

vole e terribilmente pieno di soddisfazioni, di un'anima volontariamente in lotta con sè stessa, che fa soffrire sè stessa per il piacere di far soffrire, tutta questa « cattiva coscienza » *attivistica* ha da ultimo — lo si indovina già — come vero e proprio grembo materno di vicende ideali ed immaginative — messo alla luce anche una quantità di bellezza ed affermazione nuova e stupefacente, e forse in genere per la prima volta *la* bellezza... Che cosa sarebbe mai « bello », se prima non fosse venuto a coscienza la contraddizione, se prima il brutto non avesse detto a sè stesso « io sono brutto »?... Per lo meno dopo questo accenno sarà meno enigmatico l'enigma, di quanto possa essere accennato un ideale, una bellezza in concetti contradditori come *disinteresse, negazione di sè, sacrificio di sè;* e una cosa si sa poi — non ne dubito — di che sorta cioè è fin dal principio il piacere che prova il disinteressato, il negatore di sè, colui che si sacrifica; questo piacere fa parte della crudeltà. — Questo per ora a proposito dell'origine del « non egoistico », come di un valore *morale* e a dissodamento del terreno da cui questo valore è cresciuto: solo la cattiva coscienza, solo la volontà di maltrattare sè stesso, danno il presupposto per il *valore* del non egoistico.

## 19.

La cattiva coscienza è una malattia non è dubbio, ma una malattia com'è una malattia la gravidanza. Ricerchiamo le condizioni nelle quali questa malattia è giunta al suo culmine più terribile e più sublime: — vedremo che cosa propriamente ha fatto con ciò il suo ingresso nel mondo. Ma per questo occorre un lungo respiro — e prima di tutto dobbiamo ancora una volta tornare a un punto di vista anteriore. Il rapporto di diritto privato del debitore col suo creditore, di cui abbiamo già a lungo parlato, è stato ancora una volta ritrovato, e precisamente in un modo storicamente affatto singolare e sospetto, in un rapporto in cui è per noi moderni forse più incomprensibile che mai: cioè nel rapporto dei *presenti* coi loro *avi*. Entro la originaria comunità delle generazioni — parliamo di tempi primitivi — la generazione vivente rico-

nosce ogni volta un dovere giuridico verso quella precedente e in particolare verso quella più antica fondatrice della razza (e niente affatto soltanto un collegamento di sentimento: quest'ultimo anzi lo si potrebbe negare, e non senza ragione, per la più lunga durata della razza umana in genere). Domina qui la persuasione che la razza *sussiste* proprio soltanto per i sacrifici e le opere degli antenati — e che bisogna *ricambiare* loro questi sacrifici e queste opere: si riconosce così un *debito* che cresce ancora continuamente, per il fatto che questi antenati nella loro esistenza che continua non cessano di concedere, da quegli spiriti potenti che sono, nuovi vantaggi e nuovi anticipi da parte della loro forza alla nuova generazione. Per niente forse? Ma non vi è un « per niente », per quelle epoche rozze e « povere di anima ». Che cosa si può rendere loro? Vittime (in principio per nutrimento, nel senso più grossolano), feste, musiche, onori, prima di tutto ubbidienza — perchè tutti gli usi sono, come opera degli avi, anche decreti e comandi loro —: si dà mai loro abbastanza? Resta e cresce questo sospetto: di tempo in tempo esso esige una grande soluzione solenne, una mostruosità di ricambio al « creditore », (il famoso sacrificio del primogenito, per esempio sangue, sangue umano in ogni caso). Il *timore* dell'avo e della sua potenza, la coscienza di debiti verso di lui, cresce secondo questa sorta di logica necessariamente, proprio nella misura in cui cresce la potenza stessa della razza, in cui la razza stessa si presenta sempre più vittoriosa, indipendente, onorata, temuta. Non già viceversa! — Ogni passo per impoverire la razza, tutti i casi miserabili, tutti i segni di degenerazione, di progrediente dissoluzione *diminuiscono* anzi sempre anche il timore dello spirito del suo fondatore e dànno una rappresentazione sempre minore della sua intelligenza, cura e presenza potente. Se si pensa questa rozza sorta di logica giunta fino al suo estremo, gli avi delle razze *più potenti* devono alla fine per mezzo della fantasia del crescente timore essere cresciuti mostruosamente e ricacciati nell'oscurità di un mistero divino irrappresentabile: — l'avo viene alla fine necessariamente trasfigurato in un *Dio*. Forse è appunto qui l'origine degli dèi,

un'origine quindi dalla *paura*!... E se a uno dovesse sembrare necessario aggiungere: « Ma anche dalla pietà! » difficilmente avrebbe ragione per il periodo più lungo della razza umana, il suo periodo preistorico. Tanto più, certo, per l'epoca *di mezzo*, in cui si foggiano le razze elette: — le quali in realtà hanno reso con gli interessi ai loro fondatori, agli avi, (eroi, dèi) tutte le proprietà che intanto si sono manifestate in essi, le qualità aristocratiche. Daremo più tardi ancora un'occhiata alla nobilitazione degli dèi (che in verità non è affatto la loro « santificazione »); ora per il momento conduciamo a termine soltanto l'andamento di tutto questo sviluppo della coscienza della **colpa.**

20.

La coscienza di avere dei debiti verso la divinità non è, come insegna la storia, affatto finita, neanche dopo la caduta della forma di organizzazione della « comunità » fondata sulla affinità di sangue; l'umanità, come ha ereditato in concetti « buono e cattivo » dalla nobiltà di razza (insieme con la sua tendenza psicologica a stabilire ordinamenti gerarchici), ha ricevuto insieme con l'eredità delle divinità della razza e della stirpe, anche quella del peso di debiti non ancora pagati e della esigenza di assolverli. (Il trapasso lo costituiscono quelle ampie popolazioni di schiavi e di indigeni che si sono adattati al culto degli dèi dei loro padroni, sia per costrizione sia per assoggettamento e imitazione: da essi poi questa eredità si diffonde in tutte le direzioni). Il senso di un debito verso la divinità non ha cessato di crescere per millenni, e proprio continuamente nello stesso rapporto come sulla terra sono cresciuti ed elevati in alto il concetto di Dio e il sentimento di Dio. (Tutta la storia della lotta, della vittoria, della pacificazione, della fusione etnica, tutto ciò che precede la gerarchia definitiva di tutti gli elementi di un popolo in ogni grande sintesi di razze, si rispecchia nella confusione delle genealogie dei loro dèi, nelle leggende delle loro lotte, vittorie e pacificazioni; il progresso verso regni universali è sempre anche progresso verso divinità universali, il dispo-

tismo colla sua sopraffazione della nobiltà indipendente apre sempre la strada anche a qualche monoteismo). Il sorgere del Dio cristiano come il Dio più Dio che sia stato finora raggiunto, ha messo quindi in luce anche il massimo del sentimento di colpa sulla terra. Ammesso che noi siamo entrati proprio nel movimento *contrario*, si potrebbe con non piccola verosimiglianza dedurre dall'irresistibile decadenza della fede nel Dio cristiano, che ora si dà anche già una notevole decadenza della coscienza umana della colpa; anzi non si può escludere la previsione che la completa e definitiva vittoria dell'ateismo possa liberare l'umanità da tutto questo senso di aver dei debiti verso il proprio principio, la propria causa prima. Ateismo e una sorta di *seconda innocenza* sono collegati.

## 21.

Tanto per ora in breve e all'ingrosso sul collegamento dei concetti di colpa, « dovere », con presupposti religiosi: ho finora lasciato apposta da parte la vera e propria moralizzazione di questi concetti (il respingerli nella coscienza, anche più precisamente il coinvolgere la *cattiva* coscienza col concetto di Dio) e alla fine del capitolo precedente ho perfino parlato come se questa moralizzazione non ci fosse affatto, quindi come se ormai questi concetti volgessero necessariamente alla fine, dopo che è caduto il loro presupposto, la fede nel nostro « creditore », in Dio. Il dato di fatto è terribilmente diverso. Con la moralizzazione dei concetti di colpa e di dovere, col loro riferimento alla *cattiva* coscienza è dato in modo particolare il tentativo di *capovolgere* la direzione dello svolgimento or ora descritto, o per lo meno di fermarne il movimento: ora *si deve* una volta per tutte chiudere pessimisticamente proprio la visione di una liberazione definitiva, ora *deve* lo sguardo staccarsi, tornare con scoramento indietro di fronte ad una impossibilità ferrea, ora *devono* rivolgersi indietro quei concetti di colpa e « dovere » — ma contro *chi*? Non si può dubitare: prima di tutto contro il debitore, in cui ormai la cattiva coscienza talmente si fissa, rimorde, si

diffonde e come un polipo cresce in ogni estensione e profondità, finchè da ultimo con la insolubilità della colpa, è concepita anche l'insolubilità dell'espiazione, il pensiero che essa è impagabile (« la punizione eterna ») —; ma alla fine anche contro il « debitore », si pensi per questo alla causa prima dell'uomo, al principio della razza umana, al suo progenitore, che ormai è caricato di una maledizione (« Adamo », « peccato originale », « non libertà della volontà ») o alla natura, dal cui grembo sorge l'uomo, e in cui ormai viene inserito il principio malvagio (« diabolizzazione della natura »), o all'esistenza in genere, che rimane come *non valida in sè* (allontanamento nichilistico da essa, aspirazione al nulla o desiderio del proprio « opposto », di essere altro, buddismo e simili) — finchè ad un tratto ci troviamo davanti al paradossale e spaventoso mezzo di informazione, davanti a cui l'umanità martoriata ha trovato un sollievo temporaneo, a quel tiro geniale del *cristianesimo*: Dio stesso che si sacrifica per la colpa dell'uomo, Dio stesso che si paga in sè stesso, Dio come l'unico che può sciogliere l'uomo da ciò che l'uomo stesso è ormai impossibile si tolga — il creditore che si sacrifica per il suo debitore, per amore (lo si crederebbe?), per amore al suo debitore!...

22.

Si sarà già indovinato che cosa è propriamente accaduto con tutto ciò e *sotto* tutto ciò: quella volontà di far soffrire sè stessi, quella crudeltà rientrata dell'uomo-animale interiorizzato, ricacciato in sè stesso, incarcerato nello « Stato », a scopo di addomesticamento, che ha inventato la cattiva coscienza per farsi del male, poichè la via d'uscita *più naturale* di questo voler far del male era chiusa, — quest'uomo dalla cattiva coscienza si è impadronito del presupposto religioso per spingere il suo automartirio alla più spaventosa durezza e acutezza. Un debito verso Dio: questo pensiero diventa per lui strumento di tortura. Egli coglie in «Dio» gli ultimi contrapposti, che è capace di trovare per i suoi propri e insolubili istinti animali, interpreta questi istinti animali stessi come colpa verso Dio (come inimicizia, ribellione, rivolta con-

tro il « signore », il « padre », l'antenato e principio del mondo), si tende nella contraddizione «Dio» e «diavolo», allontana da sè ogni no che egli dice a sè stesso, alla natura, alla naturalezza, alla concretezza del suo essere come un sì, come essente, corporeo, reale, come Dio, come santità di Dio, come giudizio di Dio, come esecutore di Dio, come al di là, come eternità, come martirio senza fine, come inferno, come incommensurabilità di pena e di colpa. Questa è una sorta di follia della volontà nella ferocia spirituale che non trova assolutamente nulla di simile: la *volontà* dell'individuo di trovarsi colpevole e riprovevole fino alla impossibilità di espiare, la sua *volontà* di pensarsi punito, senza che la punizione possa mai divenire equivalente alla colpa, la sua *volontà* di infettare e avvelenare l'estremo fondo delle cose col problema della pena e della colpa, per tagliarsi una volta per tutte la via d'uscita da questo labirinto di « idee fisse », la *volontà* di erigere un ideale, — quello del « Santo Dio » — per essere in vista di esso concretamente sicuro della propria assoluta indegnità. Oh, che pazza triste bestia, l'uomo! Che idee le vengono! che contro natura, che parossismi di pazzia, che *bestialità dell'idea* sboccia subito, appena essa viene un poco impedita di essere *bestia dell'azione!*... Tutto ciò è interessante a dismisura, ma anche di una tristezza nera, fosca, snervante, che ci si deve violentemente impedire di guardare troppo a lungo in questi abissi. Qui vi è *malattia*, non vi è dubbio, la più terribile malattia che finora abbia infuriato nell'uomo: — e chi può ancora udire (ma oggi non si hanno più le orecchie per questo! —), come in questa notte di martirio e di controsenso ha risuonato il grido *amore*, il grido della beatitudine più nostalgica, della liberazione nell'*amore*, si volge da un'altra parte, preso da un brivido invincibile... Nell'uomo vi sono tante cose terribili!... La terra è già stata per troppo tempo un manicomio!...

## 23.

Ciò basti una volta per tutte a proposito della origine del « Santo Dio ». — Che *in sè* la concezione di dèi non debba

necessariamente condurre a questo peggioramento della fantasia, che non abbiamo potuto fare a meno di rappresentarci per un momento, che vi siano modi più aristocratici di servirsi della invenzione degli dèi che non per questa auto-crocifissione e auto-svergognamento dell'uomo, in cui son stati maestri gli ultimi millenni dell'Europa, — si può per fortuna ancora riscontrare da ogni occhiata che si dia agli *dèi greci*, riflesso di uomini elevati e padroni di sè, in cui l'animale nell'uomo si sentiva divinizzato e non distruggeva sè stesso, *non* infuriava contro sè stesso! Questi greci si sono per lunghissimo tempo serviti dei loro dèi per tenersi lontana la « cattiva coscienza », per poter rimanere lieti della loro libertà dell'anima: dunque in senso opposto all'uso che del suo Dio ha fatto il cristianesimo. Essi andarono in ciò *molto avanti*, queste magnifiche e leonine teste di fanciulli; e nientemeno che l'autorità dello stesso Giove omerico fa intendere loro qua e là che se la prendono troppo comoda. « Strano — dice egli una volta — si tratta del caso di Egisto, di un caso *molto brutto* — Strano, quanti mortali si lagnano degli dèi! *Solo da noi viene il male*, essi pensano, ma essi stessi procurano con incoscienza, anche contro il destino, a sè la miseria ». — Ma qui insieme si sente e si vede che anche questo olimpico spettatore e giudice è lontano dall'essere per questo malevolo a loro e dal pensarne male: « Come sono *pazzi!* » così pensa egli davanti alle malefatte dei mortali, — e « follia », « irragionevolezza », un poco di « turbamento » nella testa, questo anche i greci dell'epoca più forte e più coraggiosa hanno concesso anche in sè stessi come ragione di molto male e di molte calamità: — follia, *non peccato!* Comprendete ciò?... Ma anche questo turbamento di testa era un problema — « Già, come è anche solo possibile? Donde può propriamente essere venuto in teste come le abbiamo noi, noi uomini di nobile stirpe, di fortuna, di buona riuscita, di ottima società, eletti, virtuosi? » — Così si chiese per dei secoli il nobile greco di fronte ad ogni mostruosità ed empietà per lui incomprensibile, di cui uno dei suoi simili si era macchiato. « Un *Dio* deve averlo turbato », diceva alla fine fra sè scrollando il capo... Questa scappatoia è *tipica* per i greci... Così allora gli dèi

servivano a giustificare fino a un certo grado l'uomo anche nel male, servivano come cause del male — allora essi non si incaricavano della punizione, ma, come è *più aristocratico*, della colpa...

## 24.

— Conchiudo con tre interrogativi, lo si vede bene. « Viene qui propriamente eretto un ideale o viene abbattuto? » forse mi si chiederà... Ma vi siete mai chiesti abbastanza quanto cara si è fatta pagare sulla terra la erezione di *ogni* ideale? Quanta realtà è stata sempre per questo calunniata e misconosciuta, quanta menzogna santificata, quanta coscienza turbata, quanto « dio » ogni volta sacrificato? Perchè un santuario possa venire edificato, *un altro deve venire distrutto*; questa è la legge — mi si mostri il caso, in cui non è stata adempiuta!... Noi moderni siamo gli eredi della vivisezione della coscienza e dell'autotormento di millenni: in questo abbiamo il nostro più lungo esercizio, la nostra arte forse, in ogni caso la nostra raffinatezza, il nostro vizio di gusto. Troppo a lungo l'uomo ha considerato le nostre tendenze naturali con « occhio cattivo », così che esse alla fine si sono affratellate in lui con la « cattiva coscienza ». Sarebbe *in sè* possibile un tentativo contrario — ma chi è abbastanza forte per questo? — e cioè di affratellare con la cattiva coscienza le tendenze *innaturali*, tutte quelle astrazioni all'al di là, all'opposto ai sensi, all'opposto all'istinto, all'opposto alla natura, all'opposto all'animale, insomma tutti gli ideali di finora, che sono tutti insieme ideali ostili alla vita, ideali calunniatori del mondo. A chi rivolgersi oggi con *tali* speranze ed esigenze?... Con questo si avrebbero contro di sè proprio gli uomini *buoni*, e inoltre, com'è naturale, i comodi, i pacificati, i vanitosi, i sognatori, gli stanchi... Che cosa offende più profondamente, che cosa separa più a fondo che lasciar trapellare qualcosa della severità e dell'altezza con cui trattiamo noi stessi? E di nuovo — come si mostra cordiale e amabile tutto il mondo verso di noi appena facciamo come tutto il mondo, e ci « lasciamo andare come tutto il mon-

do »!... A questo scopo ci sarebbe bisogno di un'*altra* sorta di spiriti che non quelli precisamente verosimili in questa epoca, spiriti fortificati per mezzo di guerre e vittorie, per i quali la conquista, l'avventura, il pericolo e perfino il dolore sono diventati bisogno; occorrerebbe per questo l'abitudine ad un'aspra aria di cime, a peregrinazioni invernali, a ghiaccio e montagna in ogni senso, occorrerebbe per questo una sorta di sublime malvagità, di un'estrema certissima ostinazione della conoscenza che fa parte della grande salute, occorrerebbe, sia detto alquanto in breve e male, appunto questa *grande salute!*... È ciò proprio oggi anche soltanto possibile? Ma un giorno, in un'epoca più forte che non sia questo frollo e dubitoso presente, deve pur giungere a noi il *salvatore*, dal grande amore e disprezzo, lo spirito creatore, cui la sua forza impellente torna sempre a scacciare da ogni lontananza e al di là, la cui solitudine viene fraintesa dal popolo come se fosse una fuga *dalla* realtà —: mentre essa è soltanto il suo sprofondarsi, seppellirsi, approfondirsi nella realtà, perchè un giorno, quando tornerà alla luce, riporti da essa la *liberazione* di questa realtà: la sua liberazione dalla maledizione che l'ideale ha finora posto su di essa. Quest'uomo dell'avvenire che ci libererà tanto dall'ideale fisso finora, quanto da ciò che *dovette sorgere da esso*, dalla grande nausea, dalla volontà del nulla, dal nichilismo, questo rintocco di mezzogiorno per una grande decisione che torna a liberare la volontà, che restituisce alla terra la sua meta e all'uomo la sua speranza, questo anticristo, e antinichilista, questo vincitore di Dio e del nulla — *un giorno dovrà venire*...

## 25.

— Ma che cosa dico? Basta! basta! A questo punto una cosa sola mi conviene, tacere: se no, presumerei di fare quel che è riservato soltanto ad uno più giovane, ad uno più « *futuro* », ad un più forte che non sia io, — che è riservato soltanto a *Zarathustra, a Zarathustra, il senza Dio*...

## TERZO SAGGIO

# CHE COSA SIGNIFICANO GLI IDEALI ASCETICI?

Spavaldi, beffardi, violenti — così ci vuole la saggezza: essa è una donna, essa ama sempre solo un guerriero.

*Così parlò Zarathustra.*

## 1.

Che cosa significano gli ideali ascetici? Negli artisti nulla o troppe cose; nei filosofi e nei dotti una specie di fiuto e di istinto per i presupposti più favorevoli di una elevata spiritualità; nelle donne, nel migliore dei casi, una amabilità seduttrice di *più*, un po' di morbidezza su della bella carne, l'angelicità di un grazioso e grasso animale; nei fisiologicamente disgraziati e di malumore (la *maggioranza* dei mortali) un tentativo di sembrare a sè stessi « troppo buoni » per questo mondo, una forma santa di eccesso, il loro mezzo principale nella lotta col lento dolore e con la noia; nei sacerdoti la vera fede sacerdotale, il loro migliore strumento di potenza, ed anche il « supremo » permesso di potenza; nei santi infine un pretesto al letargo, la loro *novissima gloriae cupido*, il loro riposo nel nulla (« Dio »), la loro forma di follia. Ma che però in genere l'ideale ascetico abbia avuto tanta importanza per l'umanità, è l'espressione del dato fondamentale della volontà umana, il suo *horror vacui*: *essa ha bisogno di una meta*, — e preferisce ancora il voler *nulla* al non volere. — Mi si comprende?... Mi si è compreso?... « *Assolutamente no, signore!* » — Dunque, cominciamo da capo.

## 2.

Che cosa significano gli ideali ascetici? — O, per prendere un caso singolo, rispetto al quale sono stato bene spesso richiesto di consiglio, che cosa significa, per es., se un artista come Riccardo Wagner fa nei suoi tardi anni omaggio alla castità? In certo senso veramente egli l'ha sempre fatto; ma solo da ultimo in senso ascetico. Che cosa significa questo mutamento « di senso », questo radicale capovolgimento?, — perchè tale fu, Wagner cadde con questo addirittura nel suo opposto. Che cosa significa che un artista passi addirittura al suo opposto?... Qui, posto che ci vogliamo fermare un momento a questo problema, ci vien subito il ricordo del-

l'epoca migliore più forte, più serena, *più coraggiosa* che ci sia stata forse in tutta la vita di Wagner: fu quando lo occupò interiormente e a fondo il pensiero del matrimonio di Lutero. Chissà da che casi sia propriamente dipeso che noi oggi, invece di questa musica di nozze, abbiamo i Maestri Cantori? E quanto risuona forse in questi di quella? Ma non è dubbio che anche in queste nozze di Lutero si sarebbe trattato di un elogio della castità. Certo anche di un elogio della sensualità: — e appunto così mi parrebbe che andasse bene, appunto così sarebbe stato « alla Wagner ». Perchè fra castità e sensualità non vi è contrapposizione necessaria; ogni buon matrimonio, ogni vero amore del cuore, è al di sopra di questa contraddizione. Wagner avrebbe fatto bene a mio parere a riportare negli animi dei suoi tedeschi coll'aiuto di una garbata e forte commedia luterana questo dato *gradevole*, perchè fra i tedeschi ci sono e ci sono stati molti calunniatori della sensualità; e forse in nulla il merito di Lutero è tanto grande, quanto appunto nell'avere avuto il coraggio della sua sensualità (— allora la si chiamava con alquanta delicatezza la « libertà evangelica... ») ma anche in quel caso, in cui c'è realmente quel contrasto fra castità e sensualità, per fortuna non c'è ancora bisogno che sia un contrasto tragico. Questo potrebbe per lo meno valere per tutti i mortali più ben riusciti e più di buon animo, che sono lontani dal calcolare senz'altro il loro labile equilibrio tra « animale ed angelo » come opposizione all'esistenza, i più fini ed i più chiari come Goethe, come Hafis, vi hanno perfino visto un'attrattiva di vita di più. Sono appunto tali « contraddizioni » che seducono all'esistenza... D'altra parte si comprende fin troppo bene, che se una volta i maiali infelici vengono portati a venerare la castità — e di questi maiali ce ne sono! —, essi vedranno e venereranno in essa solo il loro opposto, l'opposto del maiale infelice — oh, con che grugniti e con che zelo tragico, lo si può immaginare! — : quel contrasto penoso e superfluo che Riccardo Wagner ha inconfutabilmente voluto porre in musica e mettere in scena alla fine della sua vita. *Ma a che scopo?* si ha ragione di chiedere. Perchè, che cosa gli importavano, che cosa ci importano i maiali? —

## 8.

Certo non si può tralasciare anche l'altra questione che cosa gli importasse propriamente quella virile (ahimè, così poco virile) « semplicità campagnola », quel povero diavolo di un figlio della natura, Parsifal, che alla fine vien fatto da lui cattolico con mezzi così capziosi. — Come! Aveva in genere delle intenzioni *serie* questo Parsifal? Perchè si potrebbe proprio essere tentati di supporre e anche di desiderare il contrario — che il Parsifal wagneriano sia preso in senso comico come farsa finale e dramma satirico, con cui il tragico Wagner abbia voluto prendere commiato da noi e anche da sè, e prima di tutto *dalla tragedia* in un modo adatto e degno di lui, e cioè con un eccesso di suprema e bizzarra parodia del tragico stesso, di tutta la terribile serietà della terra e spasimo della terra di un tempo, della *forma più grossolana* finalmente superata nel contro-natura dell'ideale ascetico. Così come ho detto sarebbe stato proprio degno di un grande tragico: il quale come ogni artista giunge al culmine della sua grandezza solo quando riesce a vedere sè e la sua arte *al di sotto* di sè; — quando riesce a *ridere* di sè. Il « Parsifal » di Wagner è il suo segreto riso di superiorità su sè stesso, il trionfo della sua estrema e suprema libertà di artista, del suo al di là di artista, finalmente raggiunto? Lo si vorrebbe, come ho detto; perchè, che cosa sarebbe un Parsifal *preso sul serio?* È proprio necessario vedere in esso (come si sono espressi parlando con me) lo scoppio di un odio impazzito per la conoscenza, per lo spirito, per la sensualità? Una maledizione dei sensi e dello spirito in uno stesso odio, in uno stesso respiro? Una apostasia e un ritorno a ideali cristiano-malati e oscurantistici? E da ultimo perfino un negare sè stesso, un cancellare sè stesso da parte di un artista che finora con tutta la forza della sua volontà aveva cercato il contrario, e cioè la *suprema spiritualizzazione* e *sensualizzazione* della sua arte? E non solo della sua arte: anche della sua vita. Si ricordi con che entusiasmo a suo tempo Wagner ha seguito le orme del filosofo Feuerbach: le parole di Feuerbach sulla « sana sensualità » — suonarono nel '30 e nel '40 come

parole di liberazione per Wagner come per molti tedeschi (— essi si chiamarono « i giovani tedeschi »). E alla fine *ha mutato dottrina*? Poichè sembra per lo meno che egli da ultimo avesse voglia di *mutare dottrina*... e non solo dalla scena con la tromba di Parsifal; — negli scritti foschi e altrettanto poco liberi quanto insensati dei suoi ultimi anni vi sono centinaia di passi, in cui si manifestano il segreto desiderio e la volontà, una volontà delicata, incerta, inconfessata, di predicare propriamente ritorno, conversione, negazione, cristianesimo, medioevo, e di dire ai suoi apostoli « Non è nulla! Cercate la salute altrove! » Perfino il « sangue del Salvatore » viene una volta invocato...

Dirò la mia opinione in tale caso, che è molto penoso — ed è un caso *tipico* —: certo il meglio è separare un artista dalla sua opera, fin tanto che non si prende lui stesso altrettanto sul serio quanto la sua opera. E infine egli è soltanto la condizione della sua opera, il grembo materno, il terreno, in certe circostanze il concime, su cui e da cui essa cresce, — e così nella maggior parte dei casi una cosa che si deve dimenticare, se si vuole godere dell'opera stessa. La visione della *origine* di un'opera importa ai fisiologi e ai vivisettori dello spirito: non certo agli esteti, agli artisti! Al poeta e foggiatore di Parsifal non rimase risparmiata una penetrazione profonda, fondamentale e perfino terribile, uno scendere nei contrasti medioevali dell'anima, un appartarsi ostile da ogni elevatezza, severità e disciplina dello spirito, una sorta di *perversità intellettuale* (mi si perdoni la parola), come ad una incinta non sono risparmiate le ripugnanze e le bizzarrie della gravidanza: che come ho detto bisogna *dimenticare*, per godere del figlio. Bisogna guardarsi dallo scambio in cui cade troppo facilmente un artista, per *contiguity* psicologica, per dirla con gli inglesi: come se egli stesso *fosse* la cosa che egli può rappresentare, pensare, esprimere. In realtà se fosse appunto ciò, non lo rappresenterebbe, non lo penserebbe, non lo esprimerebbe affatto; un Omero non avrebbe inventato

Achille, nè un Goethe un Faust, se Omero fosse stato un Achille, se Goethe fosse stato un Faust. Un artista perfetto e compiuto è separato per l'eternità dal « reale »; d'altra parte si comprende come egli può talvolta stancarsi fino alla disperazione di questa eterna « irrealtà » e falsità della sua più intima esistenza, — e come allora egli faccia il tentativo di passare in ciò che gli è appunto più proibito, nel reale, di *essere* reale. Con che successo? Si indovina... È questa la *velleità* tipica dell'artista: quella stessa velleità, in cui cadde Wagner invecchiato e che egli ha dovuto scontare a così caro prezzo e così fatalmente (— per essa perse la parte di valore dei suoi amici). Da ultimo però, facendo completamente astrazione da questa velleità, chi non desidererebbe in genere, per amore dello stesso Wagner, che egli avesse preso commiato da noi e dalla sua arte *in modo diverso*, non con un Parsifal, ma più vittoriosamente, con più sicurezza di sè, più vagnerianamente, — con meno errori, in modo meno equivoco rispetto a tutto il suo valore, meno schopenhauerianamente, meno nichilisticamente?...

## 5.

— Che cosa significano dunque ideali ascetici? Nel caso di un artista, comprendiamo senz'altro: *proprio niente!*... O tante cose, che è come se fossero niente!... E infine, che importa? I signori artisti non sono affatto abbastanza indipendenti nel mondo e *di fronte* al mondo, perchè le loro valutazioni e il mutamento di esse meriti *in sè* interessamento! Essi sono stati in ogni tempo camerieri di una morale, o di una filosofia, o di una religione; facendo completamente astrazione dal fatto che purtroppo bene spesso essi sono stati cortigiani troppo malleabili dei loro ammiratori e fautori e sono stati adulatori pieni di fiuto delle potenze antiche o nuove. Per lo meno hanno sempre bisogno di una difesa, di un ritegno, di un'autorità già fondata: gli artisti non stanno mai da sè, lo star soli è contrario ai loro più profondi istinti. Così per esempio, Riccardo Wagner, quando « fu giunto il tempo », prese a sua guida e a sua guardia del corpo il filosofo

Schopenhauer: — chi riterrebbe anche solo pensabile che egli avesse il *coraggio* di un ideale ascetico, senza il sostegno che gli offriva la filosofia di Schopenhauer, senza l'autorità di Schopenhauer, che intorno al '70 era *prevalente* in Europa? (senza contare ancora in genere nella *nuova* Germania se sarebbe stato possibile un artista, senza il latte di un modo di pensare devoto e nazionale). — E così siamo giunti alla questione più seria: che cosa significa, se fa omaggio all'ideale ascetico, un vero *filosofo*, uno spirito realmente fondato su sè stesso come Schopenhauer, un uomo e un cavaliere dallo sguardo di bronzo, che ha il coraggio di sè stesso, che sa star solo e non sta ad aspettare precursori o cenni dall'alto? — Calcoliamo qui subito la posizione singolare e affascinante per parecchi tipi di persone di Schopenhauer *verso l'arte*: perchè è stata evidentemente essa, quella per cui in principio Riccardo Wagner si accostò a Schopenhauer, (persuaso a ciò, come si sa, da un poeta, da Herwegh), e ciò fino a tal punto, che così fra la sua fede estetica antica e quella nuova si manifestò una completa contraddizione teoretica, — la prima per esempio espressa in « Opera e Dramma », la seconda negli scritti che egli pubblicò dopo il '70. Wagner mutò da allora in poi, specialmente, senza riguardo il suo giudizio sul valore e la posizione della *musica* stessa, cosa che forse stupisce più di tutto; che cosa gli importava di aver fatto finora di essa un mezzo, un medium, una « donna », che aveva assolutamente bisogno di uno scopo, di un uomo, per prosperare — e cioè d'il dramma! — Egli comprese ad un tratto che con la teoria e con l'innovazione schopenhaueriana vi era *più* da fare *in majorem musicae gloriam*, — e cioè con la *sovranità* della musica, come la intendeva Schopenhauer: la musica messa da un lato di fronte a tutte le altre arti, la musica indipendente in sè, che *non* offre, come queste, immagini della fenomenalità, ma parla piuttosto la lingua della volontà stessa, direttamente dall' « abisso », come sua più vera, più originaria, più diretta rivelazione. Con questo straordinario potenziamento del valore della musica, quale pareva sorgesse dalla filosofia di Schopenhauer, salì ad un tratto enormemente di valore anche *il musico*: egli divenne ormai un oracolo, un

sacerdote, anzi più che un sacerdote, una sorta di bocca dello « in sè » delle cose, un telefono dell'al di là, — e d'ora innanzi parlò non solo di musica, questo ventriloquo di Dio, — parlò di metafisica: che meraviglia che alla fine un giorno si mettesse a parlare di *ideali ascetici*?...

## 6.

Schopenhauer ha applicata la concezione kantiana del problema estetico, — sebbene certamente non l'abbia vista con occhi kantiani. Kant aveva intenzione di fare onore all'arte, quando fra i predicati del bello preferì e mise in prima fila quelli che costituiscono l'onore della conoscenza: impersonalità e universalità. Non è questo il luogo di discutere se nella sua parte principale ciò sia stato un errore; quel che voglio soltanto sottolineare è che Kant, come tutti i filosofi, invece di prendere di mira il problema estetico partendo dalle esperienze dell'artista (del creatore) ha riflettuto sull'arte e sul bello solo dal punto di vista dello « spettatore », e così ha, senza accorgersi, accolto lo spettatore stesso nel concetto di « bello ». Ma se almeno questo « spettatore » fosse stato abbastanza noto ai filosofi del bello! — voglio dire come grande dato di fatto ed esperienza *personale*, come pienezza di vicende, bramosie, sorprese, entusiasmi particolarissimi e forti nel campo del bello! Ma io temo che proprio il contrario sia sempre accaduto: e così fin dal principio riceviamo da essi delle definizioni, in cui, come in quella famosa definizione che Kant dà del bello, la mancanza di più raffinata esperienza propria risiede sotto forma di un grosso verme di fondamentale errore. Kant ha detto: « È bello ciò che piace *senza interesse* ». Senza interesse! Paragoniamo con questa definizione quell'altra data da un reale « spettatore » ed artista, — Stendhal, che chiama una volta il bello « une promesse de bonheur ». Qui vi è precisamente cancellato e respinto ciò che Kant celebra come unico pregio dello stato estetico: *le désintéressement*. Chi ha ragione: Kant o Stendhal? — Veramente se i nostri esteti non si stancano di gettare sulla bilancia a favore di Kant, che sotto la magia della bellezza si possono

guardare « senza interesse » perfino statue nude di donne, è permesso ridere un poco alle loro spalle: — le esperienze degli *artisti* sono in questo punto scabroso « più interessanti », e ad ogni modo Pigmalione non è necessario che fosse un « individuo antiestetico ». Pensiamo tanto meglio della innocenza dei nostri estetici, che si rispecchia in tale argomento; ascriviamo, per esempio, ad onore a Kant quel che egli sa insegnare con un'ingenuità da parroco di campagna sulle particolarità del tatto! — E qui torniamo a Schopenhauer, che in tutt'altra misura di Kant era vicino alle arti, e tuttavia non uscì dal bando della definizione kantiana: come fu? La circostanza è alquanto singolare: le parole « senza interesse » egli le interpretò nel modo più personale, con una esperienza che dev'essere stata una delle più regolari. Di poche cose Schopenhauer parla con tanta sicurezza come dell'effetto della contemplazione estetica: egli le attribuisce a difetto di opporsi proprio all' « interessamento » *sessuale*, dunque come la canfora; e non si stancò mai di celebrare questa liberazione dalla « volontà » come il grande privilegio ed utilità dello stato estetico. Anzi si sarebbe tentati di chiedere se la sua concezione fondamentale di « volontà e rappresentazione », il pensiero che una liberazione dalla « volontà » possa esistere soltanto per mezzo della rappresentazione, abbia avuto la sua origine da una generalizzazione di quella esperienza sessuale. (In tutti i problemi riguardanti la filosofia di Schopenhauer non si deve mai perdere di vista, sia detto di passata, che essa è la concezione di un giovane di ventisei anni; così che partecipa non solo delle particolarità di Schopenhauer, ma anche della particolarità di quell'epoca della vita). Ascoltiamo per esempio uno dei passi più espressivi fra gli innumerevoli che egli ha scritto in onore dello stato estetico (« Mondo come volontà e rappresentazione, I, 231,); cogliamo il suono, la sofferenza, la felicità, la gratitudine con cui sono state dette tali parole. « È lo stato senza dolore che Epicuro ha celebrato come bene supremo e come stato da dèi; per quel momento noi siamo liberati dall'impeto della volontà, celebriamo il sabato del lavoro forzato del volere, la ruota di Issione è ferma »... Che veemenza di parole! Che immagini di tormento

e di lunga noia! Che contrapposizione di tempo quasi patologica « di quel momento » e della « ruota di Issione » di sempre, del « lavoro forzato del volere », dell' « impeto della volontà »! — Ma supponiamo che Schopenhauer avesse mille volte ragione per la sua persona, che cosa sarebbe fatto con questo per l'intuizione dell'essenza del bello? Schopenhauer ha descritto un effetto del bello, quello di calmare la volontà, — ma è esso anche soltanto regolare? Stendhal, come ho detto, una natura non meno sensuale, ma più felicemente riuscita di Schopenhauer, celebra un altro effetto del bello: « Il bello *promette* felicità », a lui pare che proprio il dato di fatto sia il *suscitare la volontà* (« l'interesse ») per mezzo del bello. E da ultimo non si potrebbe obiettare a Schopenhauer stesso, che egli in questo modo si crede a torto kantiano, che non ha affatto intesa kantianamente la definizione kantiana del bello, — che anche a lui il bello piace per un « interesse », addirittura per quello più forte, per quello più personale: per quello del torturato che si libera della sua tortura?... E, per tornare alla nostra prima questione, « Che cosa *significa* che un filosofo faccia omaggio all'ideale ascetico? » — qui ci è dato per lo meno un primo cenno: egli vuole *liberarsi di una tortura.*

## 7.

Guardiamoci dal fare subito la faccia scura alla parola « tortura »: proprio in questo caso rimane alquanto da contare a riscontro, alquanto da detrarre, — rimane anche un po' da ridere. Non svalutiamo propriamente il fatto che Schopenhauer, che in realtà trattò la sensualità come nemico personale (compreso il suo strumento, la donna, questo « instrumentum diaboli »), *aveva bisogno* di nemici per star di buon umore; che amava le parole adirate, piene di fiele, neroverdi; che s'adirava per adirarsi, per passione; che si sarebbe ammalato, sarebbe divenuto *pessimista* (— poichè non lo era, per quanto lo desiderasse) senza i suoi nemici, senza Hegel, la donna, la sensualità e tutta la volontà di esistere, di persistere. Senza di questi Schopenhauer *non* avrebbe per-

sistito, si può scommetterlo, sarebbe scappato; ma i suoi nemici lo tennero stretto, i suoi nemici tornarono sempre di nuovo a sedurlo all'esistenza, la sua collera fu proprio come negli antichi cinici il suo balsamo, il suo ristoro, il suo compenso, il suo rimedio alla nausea, la sua *felicità*. Questo in vista dell'elemento più personale nel caso di Schopenhauer; d'altra parte vi è in lui ancora qualche cosa di tipico, — e solo qui torniamo al nostro problema. È indiscutibile che finchè ci sono sulla terra dei filosofi, e dovunque ci sono stati filosofi (dall'India fino all'Inghilterra, per prendere i poli opposti del talento della filosofia) sussiste una irritabilità e rancore filosofico tutto particolare contro la sensualità — Schopenhauer ne è soltanto lo sfogo più eloquente e, se si hanno orecchie per questo, il più trascinante ed entusiasmante —; e così pure sussiste una particolare prevenzione e cordialità filosofica verso tutto l'ideale ascetico, per cui e contro cui non c'è niente da fare. Tutte e due le cose fanno parte, come ho detto, del tipo; se tutte e due mancano in un filosofo, egli è — si sia sicuri di ciò — soltanto un « così detto » filosofo. Che cosa *significa* ciò? Perchè bisogna prima interpretare questo fatto: esso è lì *in sè*, stupido per l'eternità come ogni « cosa in sè ». Ogni animale e quindi anche la *bête philosophe*, tende istintivamente ad un ottimo di condizioni favorevoli, nelle quali esso può sfogare completamente la sua forza e raggiungere il suo massimo nel senso di potenza; ogni animale ha istintivamente e con una finezza di fiuto che « è superiore ad ogni ragione », orrore di ogni turbamento e impedimento che si frapponga o si potrebbe frapporre su questa via verso l'ottimo (— *non* è la sua via alla felicità, quella di cui parlo, ma la sua via alla potenza, all'azione, al più potente agire e, nella maggior parte dei casi, in realtà, la sua via alla infelicità). Così il filosofo ha in orrore il matrimonio, con tutto ciò che potrebbe persuaderlo ad esso, — il matrimonio come impedimento e disagio sulla sua via verso l'ottimo. Quale grande filosofo è stato finora sposato? Eraclito, Platone, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer — non lo furono; anche più, non si possono neppure *pensare* come sposati. Un filosofo sposato va bene *nella commedia*, questo

è il mio principio: e quell'eccezione di Socrate — il malvagio Socrate si è sposato, pare, ironico, proprio per dimostrare questo principio. Ogni filosofo parlerebbe come parlò una volta Buddha, quando gli fu annunciata la nascita di un figlio: « Rahula mi è nato, una catena mi è stata saldata » (Rahula qui significa « un piccolo demone »); per ogni spirito libero dovrebbe giungere un'ora di riflessione, supponendo che prima egli ne abbia avuta una di spensieratezza, così come venne allo stesso Buddha — « Soffocata — egli pensava fra sè — è la vita nella casa, sede di impurità; libertà è nel lasciare la casa »: « e intanto che pensava così, lasciò la casa ». Nell'ideale ascetico sono accennati tanti ponti verso l'*indipendenza*, che un filosofo non può sentire senza un giubilo interiore e senza batter le mani la storia di tutti quei decisi che un giorno dissero di no ad ogni mancanza di libertà e si ritirarono in un qualche *deserto*: supponendo anche che fossero soltanto dei forti asini e proprio il contrario di uno spirito forte. E allora che cosa significa l'ideale ascetico in un filosofo? La mia risposta è — si sarà indovinata da tempo: il filosofo alla sua vista arride ad un ottimo di condizioni di altissima e arditissima spiritualità, — con questo egli *non* nega « l'esistenza », piuttosto egli vi afferma la *sua* esistenza, e *soltanto* la sua esistenza, e ciò forse fino al punto che non gli rimane lontano l'empio desiderio: *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!*...

## 8.

Si vede che questi filosofi non sono giudici e testimoni incorrotti del *valore* dell'ideale ascetico! Essi pensano *a sè*, — che cosa importa loro « il santo »? Essi con ciò pensano a quel che proprio *a loro* è più indispensabile: libertà da costrizioni, turbamento, chiasso, affari, doveri, cure; chiarezza nella testa; danza, salto e volo dei pensieri; un'aria buona, sottile, chiara, libera, asciutta come è l'aria sulle cime, in cui ogni essere umano diventa più spirituale ed acquista ali; quiete in tutti i *souterrains*: tutti i cani bene alla catena; nessun abbaiare di inimicizia e di grossolano rancore, nes-

sun verme roditore di ambizione offesa; viscere modeste e sottomesse, diligenti come ruote di mulino, ma lontane; il cuore estraneo, al di là, futuro, postumo, — essi coll'ideale ascetico pensano, tutto compreso, all'ascetismo sereno di un animale divinizzato e trasfigurato, che aleggia sopra la vita più che star fermo. Si sa che cosa sono le tre gran parolone dell'ideale ascetico, povertà, umiltà, castità; ed ora si guardi da vicino la vita di tutti i grandi spiriti produttivi e inventivi, — vi si ritroveranno tutte e tre fino ad un certo grado. Naturalmente *non* come se esse fossero le loro « virtù » — che ha a che fare questo tipo di uomo con le virtù? — ma come le condizioni più proprie e più naturali della loro *migliore* esistenza, della loro *più bella* produttività. Con ciò è ben possibile che la loro spiritualità dominante avesse prima di tutto da porre le briglie ad uno sfrenato ed eccitabile orgoglio o ad una bizzarra sensualità, o che essa forse con alquanta difficoltà tenesse col cuore e con la mano in piedi la propria volontà di « deserto », forse contro una tendenza al lusso e al ricercato e così pure contro una prodiga liberalità. Ma essa lo fece appunto come istinto *dominante*, che impone le sue esigenze a tutti gli altri istinti — esso lo fa ancora; se non lo facesse, non dominerebbe. In ciò quindi non vi è « virtù ». Del resto il *deserto*, di cui appunto ora parlavo, in cui si ritirano e si isolano gli spiriti forti di natura indipendente — oh, come è diverso dal deserto che sognano le persone colte! in certe circostanze lo sono essi stessi questi colti. Ed è certo che tutti gli attori dello spirito non resisterebbero affatto in esso, — per essi questo deserto non è abbastanza romantico e siriaco, non è abbastanza deserto da teatro! Certo anche in esso non mancano i cammelli: ma tutta la somiglianza si ferma lì. Una oscurità arbitraria forse; un deviare da sè stessi; un orrore del chiasso, della ammirazione, del giornale, dell'influenza; un piccolo impiego, la solita vita, qualcosa che nasconda più che non metta in luce, conversazione a volte con buoni allegri animali ed uccelli, la cui vista ristora; per compagnia una montagna, ma non una montagna morta, con *occhi* (cioè con laghi); in certe circostanze anche una camera in un albergo di tutti, dove si è

sicuri di essere scambiati e si può senza disagio parlare con tutti, — questo è « deserto »: oh, esso è solitario abbastanza, credetemelo! Quando Eraclito si ritirò nei cortili e sotto i colonnati dell'enorme tempio di Artemide, era un deserto più solenne, lo riconosco: perchè a noi *mancano* tali templi? (— forse non ci mancano: ricordo appunto il mio studio più bello, in piazza S. Marco, presupponendo la primavera e la mattina fra le dieci e le dodici). Ma quello a cui Eraclito sfuggì è ancora la stessa cosa che *noi* oggi evitiamo: il chiasso e le chiacchiere democratiche degli Efesii, la loro politica, le loro novità dell'« impero » (la Persia, si capisce); la loro mercanzia di « oggi », — perchè noi filosofi abbiamo più di tutto bisogno di riposo: da ogni « oggi ». Noi abbiamo rispetto per le cose silenziose, fredde, aristocratiche, lontane, passate, per tutto ciò in genere al cui aspetto l'anima non ha da difendersi e da abbottonarsi, — qualche cosa con cui si può parlare senza parlare *ad alta voce*. Ascoltiamo il suono che ha uno spirito quando parla: ogni spirito ha il suo suono, ama il suo suono: quello là per esempio ha da essere un agitatore, voglio dire una testa vuota, una pentola vuota: qualunque cosa entri in lui, ne ritorna tutto tronfio e sordo, appesantito dall'eco del grande vuoto. Quello là parla di rado altro che rauco: forse ha *pensato* fino a diventare rauco? Sarebbe possibile — si interroghino i fisiologi, — ma chi pensa *in parole* pensa come oratore e non come pensatore (rivela che in fondo non pensa cose, ma solo riguardo a cose, che egli propriamente pensa *sè* e i suoi ascoltatori). Questo terzo parla con insistenza, ci vien troppo vicino, il suo respiro ci soffia addosso, — senza volerlo chiudiamo la bocca, sebbene sia un libro quello attraverso il quale egli ci parla: il suono del suo stile dice la ragione — per cui egli non ha tempo, crede male in sè stesso e riesce a parlare oggi o mai più. Uno spirito invece che è sicuro di sè, parla adagio; cerca il ritiro, si fa aspettare. Un filosofo lo si riconosce dal fatto che evita tre cose splendenti e rumorose, la gloria, i principi e le donne: con cui non è detto che non vengano essi a lui. Egli evita ogni luce troppo chiara: per questo evita il suo tempo e il suo « giorno ». In questo è come un'ombra: più il sole cala, più egli

diventa grande. Quanto poi alla sua « umiltà », egli sopporta, come sopporta l'oscurità, anche una certa dipendenza e oscuramento: anche più, teme il turbamento da parte dei lampi, indietreggia impaurito davanti alla mancanza di protezione di un albero troppo isolato ed esposto, su cui ogni cattivo tempo sfoga il suo capriccio, e ogni capriccio il suo cattivo tempo. Il suo istinto « materno », il segreto amore per ciò che cresce in lui, lo rimanda a posizioni, in cui gli viene tolto di pensare *a sè*; nello stesso senso in cui l'istinto della *madre* nella donna ha finora in genere conservata la posizione di dipendenza della donna. Infine esigono alquanto poco, questi filosofi! la loro parola d'ordine è « chi possiede, viene posseduto »: *non*, come devo tornare a dire, per una virtù, per una meritevole volontà di adattamento e di semplicità, ma perchè così esige da loro il loro supremo padrone, saggiamente e inesorabilmente esige: il quale ha senso per una cosa sola, e solo per essa raccoglie, solo per essa risparmia tutto, tempo, forza, amore, interesse. Questa sorta di individui non ama divenir disturbata con inimicizie, e neppure con amicizie; essa è facile a disprezzare o a dimenticare. Le pare di cattivo gusto fare il martire; « *soffrire* per la verità » — lo lascia agli ambiziosi e agli eroi da scena dello spirito e a chi ha tempo sufficiente (— essi stessi, i filosofi, han da *fare* qualcosa per la verità). Essi fanno limitato abuso di parole grosse; si dice che anche la parola « verità » ripugni loro: che suoni troppo spaccona... Quanto infine alla « castità » dei filosofi, questa sorta di spirito ha evidentemente la sua produttività in qualcosa d'altro che non in bambini; forse altrove pure la sopravvivenza del loro nome, la loro piccola immortalità (nell'antica India ci si esprimeva fra filosofi con ancora minore modestia: « a che scopo una prole per colui, la cui anima è il mondo? »). In ciò non vi è ombra di castità per alcuna ragione ascetica e odio dei sensi, come non è castità quella dell'atleta o del *yockey* che si astiene dalle donne: questo lo vuole piuttosto il loro istinto dominante per lo meno nelle epoche della grande gravidanza. Ogni artista sa com'è dannoso il connubio in condizioni di grande tensione e preparazione spirituale; per i più potenti e più istintivamente sicuri fra

loro non occorre per questo solo la esperienza, la cattiva esperienza, — ma è appunto il suo istinto « materno », quello che dispone qui a vantaggio dell'opera in gestazione, di tutte le altre provviste e risorse di forza, di vigore della vita animale: allora la forza più grande abusa della più piccola. — Del resto adattiamo a questa interpretazione il caso di Schopenhauer, di cui abbiamo trattato sopra: evidentemente la vista del bello agiva in lui come attrattiva liberatrice sulla *forza principale* della sua natura (la forza dell'intelletto e dello sguardo approfondito); così che questa poi esplodeva e ad un tratto si impadroniva della coscienza. Con questo non deve essere affatto esclusa la possibilità che quella particolare dolcezza e pienezza, che è propria dello stato estetico, possa prendere origine proprio dall'ingrediente « sensualità » (come dalla stessa origine sorge l' « idealismo » proprio delle ragazze da marito) — che così la sensualità non viene annullata al subentrare dello stato estetico, come credeva Schopenhauer, ma soltanto si trasfigura e non entra più nella coscienza come lusinga dei sensi. (Su questo punto di vista tornerò un'altra volta, in rapporto con problemi ancora più delicati della fisiologia dell'estetica finora così poco toccata e non ancora aperta).

## 9.

Un certo ascetismo, abbiamo visto, una dura e serena rinuncia di buona voglia da parte delle condizioni favorevoli della più alta spiritualità, come anche delle sue conseguenze più naturali: così fin da bel principio non meraviglierà che l'ideale ascetico non sia stato mai trattato proprio dai filosofi senza qualche prevenzione. In un calcolo storico serio si manifesta perfino il legame tra l'ideale ascetico e la filosofia, come molto più ristretto e severo. Si potrebbe dire che solo colle dande di questo ideale la filosofia in genere ha imparato a fare sulla terra i suoi primi passi e passetti — ahimè, ancora così incerta, ahimè, con gesti ancora così di malumore, ahimè, così pronta a cadere e a mettersi pancia a terra, questa piccola e timida pupetta delicata dalle gambe storte! Alla filo-

sofia in principio è accaduto come a tutte le cose buone — esse non hanno avuto per del gran tempo coraggio di sè, si son sempre guardate attorno, se qualcuno volesse venir loro in aiuto, ancor più temevano tutti quelli che stavano a guardare. Passiamo in rassegna i singoli istinti e virtù del filosofo — il suo istinto di dubbio, il suo istinto di negazione, il suo istinto di attesa (« efettico »), il suo istinto analitico, il suo istinto di ricerca e di rischio, il suo istinto di paragone e di equilibrio, la sua volontà di neutralità e oggettività, la sua volontà di ogni « sine ira et studio » —: si è già ben capito che tutti insieme per il più lungo tempo andarono incontro alle prime esigenze della morale e della coscienza? (Per non parlare della *ragione* in genere, che Lutero amava ancora chiamare Fraw Klüglin die kluge Hur). Che un filosofo, nel caso che *fosse* giunto a coscienza, avesse dovuto sentirsi assolutamente come il « nitimur in vetitum » in carne ed ossa — e *si guardasse* quindi dal « sentire sè stesso », dal venire a coscienza di sè?... Come ho detto, le cose non sono diverse per tutto ciò che di buono ci rende oggi orgogliosi; anche misurando con la misura degli antichi greci, tutto il nostro essere moderno, in quanto non è debolezza ma potenza e coscienza di potenza, si comporta come pura *Hybris* ed empietà: perchè proprio le cose opposte a quelle che noi veneriamo oggi, hanno avuto per il maggior tempo la coscienza dalla loro parte e Dio a loro custode. *Hybris* è oggi tutta la nostra posizione, rispetto alla natura, la nostra violentazione della natura con l'aiuto delle macchine e dell'inventiva così a buon mercato dei tecnici e degli ingegneri; *Hybris* è la nostra posizione rispetto a Dio, voglio dire rispetto a un qualunque supposto ragno di fini e di moralità, dietro alla grande ragnatela della causalità, — potremmo, come Carlo il Temerario in lotta con Luigi XI, dire « Je combats l'universelle araignée » —, *Hybris* è la nostra posizione rispetto *a noi*, perchè facciamo esperimenti con noi stessi, come non ci permetteremmo con alcun animale; e ci incidiamo tutti contenti e curiosi l'anima a corpo vivo: che cosa c'importa ancora la « salute » dell'anima? Dopo ci guardiamo da noi: esser malati è istruttivo, non ne dubitiamo, anche più istruttivo che

essere sani, — *quelli che ci fanno ammalare* ci sembrano oggi più necessari perfino di qualunque medico e « salvatore ». Ora, non è dubbio, noi violentiamo noi stessi, noi schiacciatori dell'anima, interrogatori e problematici, come se la vita non fosse altro che schiacciar noci; appunto con ciò dobbiamo necessariamente divenire di giorno in giorno più problematici, *più degni* di porre problemi, e quindi appunto con ciò forse anche più degni — di vivere?... Tutte le cose buone furono una volta cose cattive; ogni peccato originale ha dato origine ad una virtù originale. Il matrimonio, per esempio, parve a lungo un peccato contro il diritto della comunità; una volta si pagava una multa per essere così immodesti da pretendere a una donna per sè (quindi per esempio il *jus primae noctis*, ancor oggi il diritto dei sacerdoti di questi conservatori « di antichi buoni costumi »). I sentimenti delicati, benevoli, cedevoli, pietosi — tanto alti di valore, da essere quasi « i valori in sè » — ebbero per il più lungo tempo contro di loro proprio il disprezzo di sè; ci si vergognava della mitezza, come oggi ci si vergogna della durezza (cfr. *Di là del bene e del male*, Capo IX - 260). — La soggezione al diritto: — Oh, con che repugnanza di coscienza dovunque sulla terra le razze aristocratiche hanno rinunciato per parte loro alla vendetta e concesso potenza su di sè al diritto! Il « diritto » fu a lungo un *vetitum*, una empietà, una innovazione; si presentò con violenza, come violenza a cui ci si adattava soltanto con vergogna davanti a sè stessi. Ogni minimo passo sulla terra fu una volta conquistato con martirî spirituali e corporali: tutto questo punto di vista, « che non soltanto il progredire, no! il camminare, il movimento, hanno avuto bisogno dei loro innumerevoli martiri », ci suona proprio oggi così estraneo, — l'ho messo in luce nell'« Aurora », parte I, aforisma 18. — « Nulla si compra più caro, vi si dice, che quel po' di ragione umana e di sentimento della libertà che oggi costituisce il nostro orgoglio. Ma è questo orgoglio quello per cui oggi ci diviene quasi impossibile provare gli stessi sentimenti di quegli enormi periodi della « moralità del costume » che precedono la « storia universale », come reale e decisiva storia fondamentale che ha fissato il carattere del-

l'umanità: dove la sofferenza valeva come virtù, la crudeltà come virtù, la finzione come virtù, la vendetta come virtù, il rinnegare come virtù, — e invece il benessere come pericolo, l'amor di scienza come pericolo, la pace come pericolo, la compassione come pericolo, l'essere compassionati come onta, il lavoro come onta, la pazzia come divinità, il *mutamento* come immorale e gravido di rovine in sè! ».

## 10.

Nello stesso libro, afor., 42, è esposto in quali valutazioni, sotto quale *peso* di valutazioni la più antica generazione di uomini contemplativi dovette vivere; disprezzata precisamente di quanto non veniva temuta! La contemplazione è comparsa per la prima volta sulla terra in forma mascherata, con aspetto equivoco, con cuore cattivo e spesso con testa preoccupata: di ciò non vi è dubbio. Quel che di inattivo, lento, imbelle, negli istinti dei contemplativi, diffuse a lungo intorno ad essi una profonda sfiducia: contro di ciò non vi fu altro rimedio che destare decisamente *paura* di sè. Questo hanno saputo fare per esempio gli antichi bramani! I più antichi filosofi seppero dare alla loro esistenza e alla loro apparenza un senso, un appoggio e uno sfondo, dato il quale si imparò a *temerli*: se si pensa meglio, per un bisogno ancor più fondamentale, e cioè per conquistare paura e venerazione di sè. Perchè trovavano in sè tutti i giudizi di valore rivolti *contro* di loro, dovevano abbattere contro « il filosofo in sè » ogni sorta di sospetto e di opposizione. Essi lo fecero, da individui di epoche terribili, con mezzi terribili: la crudeltà verso di sè, la penitenza inventiva — furono il mezzo principale di questi eremiti assetati di potenza e innovatori del pensiero che avevano bisogno di violentare prima in sè gli dèi e la tradizione, per potere essi stessi *credere* alla loro innovazione. Ricordo la famosa storia del re Viçvamitra che da millennari martirî acquistò tale senso di potenza e fiducia in sè, che intraprese a costruire *un nuovo cielo*: simbolo misterioso della più antica e più nuova storia dei filosofi sulla terra, — ognuno che abbia una volta costruito un « nuovo cielo » trovò la forza

per questo soltanto *nel proprio inferno*... Raccogliamo tutti questi dati di fatto in formule brevi: lo spirito filosofico ha dovuto prima di tutto sempre travestirsi, mascherarsi nei tipi prima stabiliti dell'uomo contemplativo come sacerdote, mago, profeta, in genere come uomo religioso, per essere anche soltanto possibile in qualche misura: l'*ideale ascetico* ha a lungo servito al filosofo come forma dell'apparenza, come presupposizione dell'esistenza, — egli doveva *rappresentarlo*, per poter essere filosofo, doveva *credervi*, per poterlo rappresentare. L'atteggiamento particolarmente negativo, ostile alla vita, incredulo ai sensi, astratto, di al di là, dei filosofi, che è stato mantenuto fino nei tempi più moderni, e quindi ha acquistato valore quasi come *attitudine filosofica* in sè, — è prima di tutto una conseguenza della miseria delle condizioni nelle quali in genere sorse e consistette la filosofia: in quanto cioè per il più lungo tempo la filosofia *non* sarebbe stata affatto *possibile* sulla terra, senza un velo e un travestimento ascetico, senza un malinteso ascetico. Per esprimermi con evidenza: il *sacerdote asceta* ha costituito fino negli ultimi tempi la ripugnante e fosca forma di baco, in cui soltanto la filosofia aveva il permesso di vivere e strisciava attorno... Si è ciò realmente *mutato*? Si è in realtà da ultimo, realmente svolta e slanciata verso la luce la farfalla variopinta e pericolosa, lo « spirito », che questo baco racchiudeva in sè grazie ad un mondo più soleggiato, più caldo, più illuminato? Vi è oggi già ababstanza orgoglio, audacia, coraggio, sicurezza di sè, volontà di spirito, volontà di responsabilità, *libero arbitrio*, perchè realmente ormai sulla terra « il filosofo », *sia possibile*?...

11.

Solo ora, dopo che siam riusciti a vedere il *sacerdote asceta*, rivolgiamoci seriamente al nostro problema: che cosa significa l'ideale ascetico? Solo ora la cosa si fa « seria »: ormai abbiamo di fronte a noi il vero e proprio *rappresentante della serietà* in genere. « Che cosa significa tutta la serietà? » — Questo problema ancor più fondamentale sorge forse già qui

sulle nostre labbra: problema per fisiologi, com'è naturale, davanti a cui noi per ora passiamo oltre. Il sacerdote asceta ha in quell'ideale non soltanto la sua fede, ma anche la sua volontà, la sua potenza, il suo interesse. Il suo *diritto* alla esistenza sussiste e cade con quell'ideale: che meraviglia, che noi qui incontriamo un terribile avversario, supponendo cioè che noi siamo gli avversari di quell'ideale? Un avversario tale che lotta per la sua esistenza contro i negatori di quell'ideale?... D'altra parte non è a priori verosimile che una posizione così interessata rispetto al nostro problema possa particolarmente giovare a questo; difficilmente il sacerdote asceta potrà soltanto costituire il più fortunato difensore del suo ideale, per la stessa ragione per cui di solito una donna riesce male a difendere « la donna in sè » — e tanto meno il giudice più oggettivo della controversia che si pone qui. Piuttosto dunque lo dovremo aiutare — ciò è già chiaro — a difendersi bene contro di noi, anzichè dobbiamo noi temere di venire troppo bene confutati da lui... Il *pensiero* intorno al quale si lotta qui è la valutazione della nostra vita da parte dei sacerdoti asceti: essa (insieme a ciò di cui fa parte, « natura », « mondo », tutta la sfera del divenire e del transitorio) viene messa da loro in rapporto con una tutt'altra esistenza, di cui è contraria e che essa esclude, *a meno* che non si rivolga contro sè stessa, non *neghi sè stessa*; in questo caso, il caso di una vita ascetica, la vita vale come un ponte per quell'altra esistenza. L'asceta tratta la vita come una via sbagliata che alla fine bisogna fare all'indietro fin dove comincia; oppure come un errore che coll'azione si confuta — bisogna confutare: perchè esso *esige* che si vada con lui, costringe dove può alla *propria* valutazione dell'esistenza. Che cosa significa ciò? Un tale mostruoso tipo di valutazione non è iscritto nella storia dell'uomo come eccezione e curiosità: esso è uno dei fatti più ampi e più durevoli. Letta da un astro lontano, forse la calligrafia maiuscola della nostra esistenza terrena indurrebbe alla conclusione, che la terra sia proprio l'*astro ascetico*, un cantuccio di creature di malumore, superbe e ripugnanti, che non si sono liberate di una profonda noia di sè, della terra, di tutta la vita, e si fanno quanto male è

possibile, per gusto di far male: — verosimilmente il loro unico gusto. Ma consideriamo come quasi in ogni tempo il sacerdote asceta appare regolare e comune; egli non appartiene ad una razza singola; egli prospera dappertutto, cresce su da tutte le classi. Non che abbia educato e trapiantato per eredità il suo genere di valutazione: viceversa — anzi un profondo istinto preso all'ingrosso gli impedisce il perpetuare. Dev'essere una necessità di prima categoria quella che fa crescere e prosperare sempre di nuovo questa specie *ostile alla vita*, — dev'essere bene *un interesse della vita stessa*, che un tale tipo di auto-contraddizione non perisca. Perchè una vita ascetica è una auto-contraddizione: vi domina un risentimento senza uguali, quello di un istinto insaziato e di una volontà di potenza che vorrebbe impadronirsi non di qualcosa nella vita, ma della vita stessa, delle sue più profonde, più forti, più sotterranee condizioni; vi viene fatto un tentativo di adoperare la forza per chiudere le sorgenti della forza; lo sguardo vi si rivolge verde e maligno contro il prosperare stesso fisiologico, particolarmente contro la sua espressione, la bellezza, la gioia, mentre viene provata e cercata una compiacenza, del fallimento, dell'immiserimento, del dolore, della disgrazia, del brutto, dello spontaneo impoverire, della rinuncia a sè, dell'auto-martirio, dell'auto-sacrificio. Tutto ciò è paradossale in altissimo grado; qui ci troviamo di fronte ad un contrasto che *vuole* sè stesso contrastante, che *gode* sè stesso in questo soffrire, e diventa perfino sempre più sicuro di sè e più trionfante, quanto più *diminuisce* il suo proprio presupposto, la capacità vitale fisiologica. « Il trionfo proprio agli estremi »: sotto questo segno superlativo ha sempre lottato l'ideale ascetico; in questo enigma di seduzione, in questa immagine di entusiasmo e di tormento esso ha riconosciuto la sua luce più chiara, la sua salute, la sua vittoria finale. *Crux, nux, lux* — ciò in esso è tutt'uno. —

12.

Supponendo che una tale vivente volontà di contraddizione e di contro-natura venga portata *a filosofare*, su che cosa sfo-

gherà il suo più intimo arbitrio? Su ciò che più sicuramente viene sentito come vero, come reale: essa cercherà l'*errore* proprio là dove il vero e proprio istinto vitale inserisce la verità nel modo più incondizionato. Essa abbasserà, per esempio, come hanno fatto gli asceti della filosofia vedantica, corporeità ad illusione e così pure il dolore, la molteplicità, tutta l'opposizione di concetto « soggetto » e « oggetto » — errori, null'altro che errori; rifiutar fede al proprio io, negare a sè stessi la propria « realtà » — che trionfo! Già non più soltanto sui sensi, sull'apparenza, una molto più alta sorta di trionfo, una violenza e una ferocia contro *la ragione*: la quale voluttà giunge al suo culmine, quando l'auto-disprezzo e l'auto-derisione ascetica della ragione decreta: « vi è un regno della verità e dell'essere, ma proprio la ragione ne *è esclusa!* »... (Sia detto di passata: ancora nel concetto kantiano « carattere intelligibile delle cose », rimane un che di questa voluttuosa duplicità degli asceti, che ama istigare ragione contro ragione: « carattere intelligibile » significa cioè in Kant una sorta di costituzione delle cose, di cui l'intelletto capisce appunto che essa per l'intelletto è — *affatto inintelligibile*). — Da ultimo, appunto in quanto conoscitori, non siamo ingrati verso tali risoluti capovolgimenti delle prospettive e delle valutazioni consuete, con cui lo spirito ha troppo a lungo in apparenza empiamente e inutilmente infuriato contro sè stesso: cosicchè vedere una volta diversamente, voler vedere diversamente, non è piccola disciplina e preparazione dell'intelletto alla sua « oggettività » di un giorno, — intesa quest'ultima non come « intuizione senza interesse » (che è un non concetto e un contro-senso), ma come la facoltà di *avere in propria mano* e di rilasciare e tendere il proprio pro e contro: così che si riesce a utilizzare appunto per la conoscenza la *diversità* delle prospettive e delle interpretazioni delle passioni. Guardiamoci meglio cioè, miei signori filosofi, d'ora in poi dall'antico favoleggiare pericoloso dei concetti, che ha posto un « soggetto della conoscenza pura, senza volontà, senza dolore, senza tempo », guardiamoci dalle branche di concetti contraddittori come « ragione pura », « spiritualità assoluta », « conoscenza in sè »; — qui si esige sempre

che si pensi un occhio, che non può venir pensato, un occhio che non deve avere affatto alcuna direzione, in cui debbono essere fermate, debbono mancare, le forze attive e interpretative per cui pure soltanto il vedere diventa un vedere qualche cosa, qui viene dunque sempre voluto dall'occhio un contro senso e un concetto. Vi è *solo* un vedere prospettico, *solo* un « conoscere » prospettico; e *quante più* passioni permettiamo che si esprimano a proposito di una cosa, *quanti più* occhi, diversi occhi, riusciamo a inserire in noi per la stessa cosa, tanto più completo sarà il nostro « concetto » di questa cosa, la nostra « oggettività ». Ma eliminare in genere la volontà, sospendere tutte le passioni, ammesso che potessimo farlo: ma come! Non sarebbe un *castrare* l'intelletto?...

13.

Ma torniamo indietro. Una tale contraddizione di sè come sembra manifestarsi nell'asceta « vita *contro* vita » è — questo è senz'altro chiaro, — un non senso dal punto di vista fisiologico e non più psicologico.

Essa può essere solo *apparente*; deve essere una sorta di espressione provvisoria, un'interpretazione, una formula, un adattamento, un malinteso psicologico di qualche cosa, la cui vera natura non poteva venire intesa nè caratterizzata *in sè*, — una semplice parola incastrata in un'antica *lacuna* della conoscenza umana. E per contrapporvi in breve il dato di fatto: *l'ideale ascetico sorge dall'istinto di protezione e di guarigione di una vita degenerante*, che cerca di mantenersi con tutti i mezzi e lotta per la propria esistenza; esso accenna ad una costrizione e stanchezza fisiologica parziale, contro la quale lottano continuamente con nuovi mezzi e invenzioni i più profondi istinti della vita rimasti intatti. L'ideale ascetico è uno di questi mezzi: le cose sono proprio viceversa da come le intendono gli ammiratori di questo ideale, — la vita lotta in esso e per mezzo di esso con la morte e *contro* la morte, l'ideale ascetico è una gherminella nella *conservazione* della vita. Che esso potesse dominare sugli uomini e impadronirsene nella misura in cui lo insegna la vita, particolarmente

dovunque fu compiuta la civilizzazione e l'addomesticamento dell'uomo, è l'espressione di un grande fatto: lo *stato malaticcio* del tipo dell'uomo finora, per lo meno dell'uomo addomesticato, la lotta fisiologica dell'uomo con la morte (più precisamente: con la noia della vita, con la stanchezza, col desiderio della « fine »). Il sacerdote asceta è il desiderio incarnato di un essere altrove, di un essere diverso, e precisamente il grado supremo di questo desiderio, il suo vero e proprio fervore e passione: ma appunto la *forza* del suo desiderio è la catena che lo vincola; appunto per essa egli diventa strumento che deve lavorare a creare condizioni più favorevoli all'essere qui e all'essere uomo, — appunto con questa *forza* egli tien saldo all'esistenza, precedendolo istintivamente come pastore, tutto il gregge dei falliti, dei malinconici, dei mal riusciti, dei disgraziati, dei sofferenti di sè di ogni sorta. Mi si comprende già: questo sacerdote asceta, questo apparente nemico della vita, questo *negatore*, — appunto egli fa parte delle grandi forze *conservatrici* e *affermatrici* della vita... Da che dipende quello stato malaticcio? Perchè l'uomo è più malato, più malsicuro, più mutevole, meno saldo di qualunque altra sorta di animale, non vi è dubbio, — egli è l'*animale* malato: da che dipende ciò? certo egli ha anche più osato, innovato, sfidato il destino che tutti gli altri animali presi insieme: egli, il grande esperimentatore di sè stesso, l'inappagato, insaziato, che lotta per il supremo dominio con animali, natura, e dèi, — egli, l'ancora non costretto, l'eternamente futuro, quello che non trova più pace davanti alla propria forza impellente, così che il suo avvenire gli si conficca inesorabilmente come uno sprone nella carne di ogni presente: — come un tale animale coraggioso e ricco non dovrebbe anche essere quello più danneggiato, quello da più lungo tempo e più profondamente malato di tutti gli animali malati?... L'uomo ne è sazio, alquanto spesso ci sono complete epidemie di questa sazietà (— intorno al 1348, al tempo della danza dei morti): ma ancora questa nausea, questa stanchezza, questa noia di sè — tutto si presenta così potentemente in esso, che torna a diventare subito una nuova catena. Il suo no, che egli dice alla vita porta in luce come una magia una quantità

di più delicati sì; anzi, se egli si *ferisce*, questo maestro della distruzione, dell'auto-distruzione, è poi la ferita stessa che lo costringe *a vivere*...

## 14.

Quanto più lo stato di malattia nell'uomo è normale — e non possiamo misconoscere questa normalità, — tanto più si dovrebbero tenere in onore i rari casi della possanza d'anima e di corpo, i *casi fortunati* dell'uomo, tanto più severamente guardare i ben riusciti dall'aria cattiva, dall'aria dei malati. Si fa questo?... I malati sono il più grande pericolo per i sani; *non* dai più forti viene il malanno dei forti, ma dai più deboli. Si sa questo?... Calcolando all'ingrosso, non è affatto la paura dell'uomo, di cui si potrebbe desiderare la diminuzione: perchè questa paura costringe i forti ad essere forti e in certe circostanze temibili — essa sorregge il tipo ben riuscito di uomo. Quel che è da temere e che agisce fatalmente come nessun'altra fatalità, non sarebbe la grande paura, ma la grande *ripugnanza* dell'uomo; e così pure la grande *compassione* per l'uomo. Supponendo che queste due un giorno si unissero, verrebbe inevitabilmente subito al mondo qualcosa di sgradevolissimo, la « ultima volontà » dell'uomo, la sua volontà del nulla, il nichilismo. E in realtà: a ciò molte cose sono preparate: chi non ha soltanto il suo naso per fiutare, ma anche occhi ed orecchie, fiuta quasi dovunque oggi si presenta, come aria di manicomio e di ospedale; — parlo, com'è naturale, dei campi culturali dell'uomo, di ogni sorta di « Europa » che vi è sulla terra. I malaticci sono il grande pericolo dell'uomo: non i malvagi, non gli animali di rapina. I disgraziati dall'origine, gli abbattuti, gli spezzati, — sono essi, *i più deboli*, sono essi che minano per lo più la vita agli uomini, che avvelenano nel modo più pericoloso la nostra fiducia nella vita, nell'uomo e in noi, e ne dubitano. Dove si potrebbe sfuggire quello sguardo abbassato, da cui si riceve una profonda impressione di tristezza, quello sguardo rivolto all'indietro del malnato dall'origine, che rivela come un tale individuo parla a sè stesso — quello sguardo che è un sospiro!

« Vorrei essere qualcosa d'altro? così sospira questo sguardo: ma non c'è speranza. Io sono quel che sono: come mi libererei da me stesso? Eppure — *sono stufo di me stesso!* »... Su questo terreno del disprezzo di sè, un terreno proprio pantanoso, cresce ogni erbaccia, ogni erba velenosa, e tutto così in piccolo, così nascosto, così disonesto, così dolciastro. Vi formicolano i vermi dei sentimenti di vendetta postuma; vi puzza l'aria di cose segrete e inconfessabili; vi si tesse continuamente la rete della più malvagia congiura, — della congiura dei sofferenti contro i ben riusciti e i vittoriosi, vi viene *odiato* l'aspetto del vittorioso. E che ipocrisia per non confessare questo odio come odio! Che apparecchio di grandi parole e attitudini, che arte di « onesta » calunnia! Questi mal riusciti: che nobile eloquenza sgorga dalle loro labbra! Quanta umile devozione inzuccherata e pantanosa galleggia nei loro occhi! Che cosa vogliono propriamente? La giustizia, l'amore, la saggezza, la superiorità, per lo meno *rappresentarle* — ecco l'ambizione di questi infimi, di questi malati! E come rende abili una tale ambizione! Si ammiri particolarmente l'abilità di falsari, con cui qui viene imitato il conio della virtù e anche il suono, l'aureo suono della virtù. Essi ora hanno presa per sè completamente la virtù, questi deboli e insanabilmente malati, non c'è dubbio: « solo noi siamo i buoni, i giusti — così essi dicono — solo noi siamo gli *homines bonae voluntatis* ». Essi si aggirano intorno a noi come rimproveri viventi, come ammonimenti a noi, — come se salute, buona riuscita, forza, orgoglio, sentimento di potenza in sè fossero già cose vituperevoli, per cui un giorno si debba scontare, amaramente scontare: oh, come in fondo essi stessi sono pronti a questo, a far scontare, che sete hanno di essere *carnefici*! Tra essi vi sono in abbondanza i vendicativi travestiti da giudici, che hanno sulla bocca continuamente la parola giustizia come una saliva avvelenata, che sono sempre a bocca appuntita, sempre pronti a sputare su tutto ciò che non ha l'aria scontenta e procede di buon animo per la sua strada. Fra essi non manca anche quella nauseabonda razza dei vanitosi, gli aborti menzogneri, che sono occupati a far da « anime belle » e a mettere sul mercato la loro sensualità travestita in versi e altre

fascie come « purezza del cuore »: la razza degli onanisti e «autoappagatori» morali. La volontà dei malati di rappresentare *una qualche* forma di superiorità, il loro istinto di scappatoia che conduce ad una tirannide sui sani, — dove non la si troverebbe questa volontà di potenza proprio dei più deboli? La donna malata specialmente: nessuno la supera in raffinatezze nel dominare, opprimere, tiranneggiare. La donna malata non risparmia per questo nulla di vivo, nulla di morto, e torna a scavare le cose più sepolte (i Bogos dicono: « la donna è una iena »). Si guardi nel retroscena di ogni famiglia, di ogni corporazione, di ogni comunità: dovunque la lotta dei malati contro i sani, — una lotta silenziosa, per lo più con piccole polverine avvelenate, a colpi di spillo, con un perfido fare da martire, ma talvolta anche con quel farisaismo da malati a gesti *alti*, che ama per lo più rappresentare « il nobile risentimento ». Fino negli spazi consacrati della scienza si potrebbe sentire il rauco abbaiare risentito dei cani malati, la mordace ipocrisia e il furore di tali « nobili » farisei (— ricordo ai lettori che ci sentono, l'apostolo berlinese della vendetta, Eugenio Dühring, che nella Germania d'oggi fa il più indecente e repugnante abuso delle parole grosse della morale: Dühring, il primo *miles gloriosus* della morale che ci sia oggi, anche fra i suoi simili, gli antisemiti). È tutta gente di risentimento, questi mal riusciti e fisiologicamente verminosi, tutta una razza tremante di vendetta sotterranea inesauribile, insaziabile in sfoghi contro i felici e in mascherate di vendetta, in pretesti di vendetta; quando giungerebbero essi al trionfo ultimo, più raffinato e più sublime della vendetta? Allora, senza dubbio, se riuscisse loro di *cacciare* la loro propria miseria, ogni miseria in genere, *nella coscienza* dei felici, così che questi un giorno cominciassero a vergognarsi della loro fortuna e si dicessero forse fra loro: « È una vergogna essere felici, *c'è troppa miseria!* »... Ma non vi potrebbe essere più grande e dannoso malinteso, che se in questo modo i felici, i ben riusciti, i potenti di corpo e di anima cominciassero a dubitare del loro *diritto alla felicità*. Finiamola con questo mondo sbagliato! Finiamola con questo vergognoso rammollirsi del sentimento! Che i malati *non* fac-

ciano ammalare i sani — e questo sarebbe un tale rammollimento —, dovrebbe pure essere il punto di vista supremo sulla terra: — ma per questo prima di tutto occorre che i sani rimangano *separati* dai malati, guardati anche dalla vista dei malati, che non si scambino coi malati. Oppure sarebbe *loro* compito essere infermieri o medici?... Ma essi non potrebbero peggio misconoscere o rinnegare *il loro compito*, — il più alto non si deve abbassare a strumento del più basso, il pathos della distanza deve tener separato per l'eternità anche le diverse missioni! Il loro diritto di esistere, il privilegio della campana a suono pieno su quella fessa è mille volte più grande: essi soli sono *mallevadori* dell'avvenire, essi soli sono *impegnati* per l'avvenire dell'umanità. Quel che possono, quel che debbono, non lo potrebbero mai potere e dovere i malati: ma *perchè* essi possano quel che essi soli debbono, come potrebbero avere la libertà di fare il medico, il consolatore, il salvatore dei malati?... E per questo aria buona! aria buona! E finiamola pure di star vicini a tutti i manicomi e gli ospedali della cultura! E per questo buona compagnia, la *nostra* compagnia! Oppure solitudine, se deve essere! Ma finiamola pure coi cattivi odori del putridume interno e della verminaia segreta dei malati!... Perchè cioè, o amici, ci possiamo difendere almeno ancora un poco dalle due più terribili pestilenze che possono essere risparmiate proprio per noi, — dalla *grande nausea dell'uomo*! dalla *grande compassione per l'uomo!*...

15.

Se si è compresa con tutta profondità — ed esigo che proprio qui *si vada a fondo*, si comprenda a fondo —, fin dove *non* può essere assolutamente compito dei sani assistere i malati, far risanare i malati, si è compresa con ciò anche una necessità di più — la necessità dei medici e degli infermieri *che sono essi stessi malati*: e ormai noi abbiamo e conserviamo a due mani il senso del sacerdote asceta. Il sacerdote asceta deve valere per noi come il predestinato salvatore, pastore, e rappresentante del gregge malato: solo così comprendiamo

la sua enorme missione storica. *Il dominio sui sofferenti* è il suo regno, ad esso lo rimanda il suo istinto, in esso egli ha la sua arte più particolare, la sua maestria, la sua sorta di felicità. Egli stesso dev'essere malato, deve essere affine ai malati e ai mal riusciti, per comprenderli, — per comprendere sè con essi: ma deve anche essere forte, più padrone ancora di sè che di altri, illeso cioè nella sua volontà di potenza, per avere la fiducia e il timore del malato, per poter essere per lui sostegno, reazione, appoggio, costrizione, maestro, tiranno, Dio. Egli deve difenderlo, il suo gregge, contro chi? Contro i sani, non c'è dubbio e anche contro l'invidia per i sani; egli deve essere il naturale avversario e *spregiatore* di ogni salute e potenza rozza, impetuosa, sbrigliata, dura, violentemente rapace. Il sacerdote è la prima forma dell'animale *più delicato*, che piuttosto disprezza che non odî. Non gli rimarrà risparmiato di far guerra agli animali rapaci, una guerra di astuzia (dello « sipirito ») più che di violenza, come si comprende, — egli avrà bisogno in certe circostanze di foggiare in sè quasi un nuovo tipo di animale rapace, o per lo meno di *rappresentarlo* — una nuova terribilità di animale, in cui l'orso polare, la morbida fredda tigre e non meno la volpe sembrano collegati in una unità attraente quanto spaventosa. Supposto che la necessità lo costringa, egli allora si presenta con la serietà di un orso dignitoso, avveduto, freddo, ingannevolmente superiore, come araldo portavoce di potenze misteriose, in mezzo al resto degli animali di rapina, deciso di seminare dove può su questo terreno dolore, discordia, autocontraddizione, e fin troppo sicuro della sua arte di poter divenire in ogni momento signore dei sofferenti. Egli porta con sè balsamo e unguento, non c'è dubbio; ma prima gli è necessario di ferire, per essere medico; e poi, mentre acquieta il dolore che fa la ferita, *avvelena insieme la ferita* — questo prima di tutto egli sa fare, questo mago e incantatore di belve, intorno al quale ogni cosa sana diventa necessariamente malata e ogni cosa malata diventa necessariamente domestica. Egli difende in realtà abbastanza bene il suo gregge malato, questo singolare pastore, — lo difende anche contro sè stesso, contro la cattiveria, la malizia, la malvagità, e tutto il resto

che è proprio di tutti i malati tra loro, che lampeggiano nel gregge stesso, lotta accortamente, duramente e in segreto con l'anarchia e la dissoluzione che sempre si inizia entro il gregge, in cui si ammucchia continuamente quella pericolosissima dinamite del *risentimento*. Scaricare questa dinamite in modo che non scoppi in mezzo al gregge e contro il pastore, è la sua propria abilità e anche la sua massima utilità; se si volesse raccogliere nella più breve formula il valore dell'esistenza sacerdotale, si dovrebbe senz'altro dire: il sacerdote è colui *che fa mutare direzione* al risentimento. Ogni sofferente cerca per istinto una causa della sua sofferenza; anche più precisamente un attore, anche più precisamente un *attore colpevole* aperto alla sofferenza, — insomma, qualcosa di vivo, su cui possa scaricare le sue passioni di fatto o in effige, dietro qualche pretesto: perchè lo sfogo delle passioni è il maggior tentativo di sollievo, e cioè di intontimento del sofferente, il suo narcotico involontariamente richiesto contro tormenti di ogni sorta. Solo qui è, secondo la mia supposizione, la causa fisiologica, reale del risentimento, della vendetta e loro affini, un'aspirazione cioè *ad assopire il dolore con la passione*: — in genere, lo si ricerca molto erroneamente, a mio parere, nella ripercussione difensiva, una semplice misura di reazione, un movimento riflesso nel caso di qualche danno e malanno improvviso, del tipo di quelli che eseguisce ancora una rana senza testa per sfuggire a un acido che la brucia. Ma la diversità è fondamentale: in un caso si vuole impedire un ulteriore danno, nell'altro si vuole *intontire* un dolore tormentoso, segreto, che diventa insopportabile mediante una emozione più violenta di qualunque sorta, e allontanarlo almeno per il momento dalla coscienza; — per questo occorre una passione, una passione possibilmente molto forte, a suscitare la quale basta un qualunque pretesto. « Qualcuno deve avere colpa, se io mi sento male » — questo tipo di deduzione è proprio di tutti i malati, e precisamente quanto più rimane loro nascosta la vera causa del loro star male, la causa fisiologica (— essa può consistere per esempio in una malattia del *nervus sympathicus*, oppure in una eccessiva secrezione di fiele, o in una povertà di sangue, di fosfati e solfati, o in gravezza

di ventre che fa fermare il corso del sangue, o in una degenerazione delle ovaie e simili). I sofferenti sono tutti di una terribile disposizione a inventar pretesti per passioni dolorose; essi godono già il loro sospetto, il meditare su malvagità e apparenti disagi, scrutano le viscere del loro passato e del loro presente secondo storie oscure e problematiche, in cui hanno la libertà di nuotare in un sospetto tormentoso, di inebriarsi del proprio veleno di malvagità — scoprono le più antiche ferite, sanguinano da cicatrici da lungo guarite, fanno dei malfattori di amico, moglie e figlio e tutto ciò che è loro più prossimo. « Io soffro, qualcuno ne deve aver colpa » — così pensa ogni pecora malaticcia. Ma il suo guardiano, il sacerdote asceta, le dice: « Bene così, la mia pecora! Qualcuno ne deve aver colpa: ma tu stessa sei questo qualcuno, tu stessa soltanto hai colpa, *tu stessa soltanto sei colpevole verso di te* »... Ciò è alquanto ardito, alquanto falso: ma una cosa per lo meno è raggiunta con ciò, come ho detto, con ciò, la direzione del risentimento è *mutata*.

## 16.

Ormai si indovina che cosa secondo il mio modo di pensare ha per lo meno *tentato* l'istinto risanatore della vita per una temporanea tirannide di concetti paradossali e paraboliei, come colpa, peccato, peccaminoso, rovina, maledizione: a rendere fino a un certo grado *innocui* i malati, a far distruggere gli inguaribili da sè stessi, a dare ai malati meno gravi severamente la direzione verso sè stessi, una direzione retrograda del loro risentimento (« una cosa sola è necessaria » —) e così ad *approfittare* dei cattivi istinti di tutti i sofferenti a scopo di autodisciplina, autosorveglianza, autosuperamento. Come si comprende, non si può trattare con una « medicazione » di questa sorta di una semplice medicazione di passioni, di un reale *risanamento* del malato in senso fisiologico; non si potrebbe neppure affermare che l'istinto della vita in ciò abbia in qualche modo preso di mira e come intenzione il risanamento. Una sorta di affollamento e organizzazione dei malati

da una parte (— la parola « chiesa » è per questo il nome più popolare), una sorta di provvisorio mettere al sicuro i più sani, i più pieni, lo scavo di un *abisso* tra sano e malato — per lungo tempo ciò è stato tutto! Ed è stato molto! È stato *proprio molto!*... (Come si vede, in questo saggio parto da un presupposto che non ho bisogno di fondare davanti a lettori quali quelli di cui ho bisogno io: che « colpevolezza » dell'uomo non è un dato di fatto, ma piuttosto solo un'interpretazione di un dato di fatto, e cioè di un malessere fisiologico, — visto quest'ultimo in una prospettiva morale-religiosa che non ci vincola più. — Per il fatto che qualcuno si sente colpevole, peccaminoso, non è ancora assolutamente dimostrato che egli abbia ragione di sentirsi così; come uno non è sano, solo perchè si sente sano. — Ricordiamoci dei famosi processi delle streghe: allora i più acuti e più umani giudici non dubitavano che non ci fosse colpa, le streghe stesse *non ne dubitavano*, — eppure la colpa mancava. — Per esprimere in forma ampliata quel presupposto: il « dolore stesso dell'anima » non è per me in genere affatto un dato, ma solo una inteeprtazione — interpretazione causale — di dati finora non esattamente formulabili: quindi qualche cosa che è ancora completamente campato in aria non costituisce vincolo scientifico, — propriamente soltanto una parola grassa al posto di un interrogativo asciutto come un ragno. Se uno non se la cava con un « dolore dell'anima », cio *non* dipende, per parlare grossolanamente, dalla sua anima; ma più verosimilmente dal suo ventre — per parlare grossolanamente, come ho detto: e con ciò non è ancora affatto espresso il desiderio di venire anche grossolanamente udito, grossolanamente inteso... — Un individuo forte e ben riuscito digerisce le sue vicende — azioni buone e cattive tutte comprese — come digerisce i suoi pasti, anche se ha da inghiottire bocconi duri. Se *non* se la cava con una vicenda, questa sorta di indigestione è fisiologica come l'altra — e in realtà solo una delle conseguenze di quell'altra. — Con tale concezione, sia detto fra noi, si può pur sempre essere il più severo avversario di ogni materialismo...).

## 17.

Ma è propriamente un *medico* questo sacerdote asceta? — Capivamo già fino a che punto è appena permesso chiamarlo un medico, per quanto egli ami sentirsi « salvatore », si faccia venerare come « salvatore ». Da lui solo la sofferenza stessa, il disagio del sofferente viene combattuto, *non* la sua causa, *non* il vero e proprio esser malato, — questo deve costituire la nostra più fondamentale obbiezione alla medicazione sacerdotale. Ma una volta che si ponga nella prospettiva che il sacerdote soltanto conosce e possiede, non si finisce facilmente di ammirare tutto ciò che egli partendo da essa ha visto, cercato e trovato. La *mitigazione* della sofferenza, il « conforto » di ogni sorta, si manifesta come il suo genio stesso. Con che inventiva ha inteso il suo compito di confortatore, con che disinvoltura e ardimento ha scelto i mezzi per esso! Si potrebbe chiamare in particolare il cristianesimo una grande tesoreria di spiritualissimi mezzi di conforto, tanto in esso è raccolto di ristorante, mitigante e narcotizzante, tanto di pericoloso e di temerario è stato a questo scopo osato, con tanta finezza, raffinatezza, meridionale raffinatezza, è stato da esso particolarmente intuito con che passioni stimolatrici può essere vinta, per lo meno in certi periodi, la profonda depressione, la plumbea stanchezza, la nera tristezza dei fisiologicamente oppressi. Perchè, parlando in generale: in tutte le grandi religioni si trattava principalmente di combattere una certa stanchezza e pesantezza divenuta epidemica. Si può a priori considerare verosimile che di tempo in tempo, in determinati punti della terra, quasi necessariamente debba impadronirsi di grandi masse un *senso fisiologico di impaccio*, che però, per mancanza di nozioni fisiologiche, non diviene cosciente come tale, così che la sua causa e il suo rimedio possono venire cercati e tentati anche solo psicologico-moralmente (— questo cioè è la mia formula più generale per ciò che generalmente vien chiamato una *religione*). Un tale senso di impaccio, può essere di origine diversissima: per esempio conseguenza dell'incrocio di razze troppo estranee (o di classi — le classi esprimono sempre anche differenze di origine e

di razza: il « dolore mondiale » europeo, il « pessimismo » del decimonono secolo sono essenzialmente la conseguenza di una folle improvvisa miscela di classi); o prodotto da una emigrazione errata — una razza capitata in un clima, per cui la sua forza di adattamento non è sufficiente (il caso degli indiani in India), o l'effetto di vecchiaia e stanchezza della razza (pessimismo parigino dal 1850); o di una dieta sbagliata (alcoolismo medievale; la follia dei vegetariani, che, a dire la verità, hanno per sè l'autorità del nobile Cristoforo in Shakespeare); o di un guasto del sangue, malaria, sifilide e simili (depressione tedesca dopo la guerra del trent'anni che infettò mezza Germania di brutte malattie e preparò così il terreno per la servilità tedesca, la viltà tedesca). In tal caso viene tentata ogni volta in grandissimo stile una *lotta col senso di disagio*; apprendiamo in breve le pratiche e le forme più importanti di esso. (Com'è naturale, lascio qui completamente da parte la vera e propria lotta dei *filosofi* contro il senso di disagio, che suole sempre essere contemporanea — essa è alquanto interessante, ma troppo assurda, troppo praticamente indifferente, troppo ragnatela e troppo da sfaccendati, se per esempio il dolore dev'essere dimostrato come errore, coll'ingenuo presupposto che il dolore debba scomparire, una volta che sia riconosciuto in esso l'errore — ma guarda! si è guardato bene dallo scomparire...) Quel disagio dominante si combatte *prima di tutto* con mezzi che abbassano il senso della vita in genere al suo più basso livello. Possibilmente in genere non più volere, non più desiderio. Evitare tutto ciò che produce passioni, che produce « sangue » (non mangiar sale: igiene del fachiro); non amare; non odiare; indifferenza; non vendicarsi; non arricchirsi; non lavorare; mendicare; possibilmente non donne, o le meno donne possibile; dal punto di vista spirituale, il principio di Pascal: « il faut s'abêtir ». Risultato, espresso in termini psicologico-morali, « liberazione da sè stesso », « santificazione »; espresso in termini fisiologici, « ipnotizzazione » — il tentativo di raggiungere approssimativamente per l'uomo qualcosa che sia come il *letargo* invernale per alcuni animali, *il letargo estivo* per molte piante dei climi caldi, un minimo di consumo e di ricambio, in cui la

vita sussiste ancora senza propriamente essere ancora cosciente. A questo scopo è stata applicata una quantità stupefacente di energia umana — forse invano?... Che tali *sportsmen* della santità, di cui sono ricche tutte le epoche e quasi tutti i popoli, abbiano in realtà trovato una liberazione reale da ciò che essi hanno combattuto con un allenamento così rigoroso, non se ne può affatto dubitare, — essi si sono realmente liberati in innumerevoli casi coll'aiuto del loro sistema di mezzi di ipnotizzazione da quella profonda depressione fisiologica: per cui il loro metodo fa parte dei più generali dati etnologici. Così pure manca ogni permesso di calcolare fra i sintomi di follia una tale intenzione di affamare la corporeità e gli appetiti (come ama fare una stolta sorta di liberi spiriti mangiatori di bistecche e di nobilastri Cristofori). Tanto più sicuro è che essa costituisce e può costituire la via ad ogni sorta di perturbazioni spirituali, a « lumi interiori » per esempio, come negli esicasti del Monte Athos; ad allucinazioni di suono e di figura, a riversamenti voluttuosi e ad estasi della sensualità, (storia di Santa Teresa). La spiegazione che di tali stati viene data da quelli che vi si trovano è sempre stata il più possibile sognante e falsa, e si capisce: solo non si tralasci di prestar orecchio al tono di persuasissima riconoscenza, che risuona già appunto nella *volontà* di un tale genere di interpretazione. Lo stato più elevato, la *liberazione* stessa, quella ipnotizzazione generale e silenzio finalmente raggiunti, vale sempre per essi come il mistero in sè, ad esprimere il quale non sono sufficienti neanche i più alti simboli come ingresso e ritorno nel fondo delle cose, come liberazione da ogni illusione, come « sapere », come « verità », come « essere », come liberazione da ogni meta, da ogni desiderio, da ogni agire, come un al di là del bene e del male. « Bene e male — dice il buddista, — sono entrambi catene: di entrambi il Perfetto divenne signore »; « fatto e non fatto, dice il credente del Vedanta, non gli procura alcun dolore; egli da saggio scrolla da sè il bene ed il male; il suo regno non soffre più per alcuna azione; egli ha superato entrambi, il bene e il male »: — una concezione generale indiana quindi, tanto bramanica, quanto buddistica. (Nè nel pensiero indiano nè in quello cri-

stiano quella liberazione passa per *raggiungibile* colla virtù, col miglioramento morale, tanto anche da essi viene posto in alto il valore di ipnotizzazione della virtù: ciò va ritenuto, — del resto corrisponde semplicemente al dato di fatto. Esser rimasti veri in questo può forse essere considerato il migliore realismo delle tre più grandi religioni del resto così a fondo moralizzate. « Per chi sa, non c'è alcun dovere »... « *Aggiungendo* virtù non succede la liberazione: perchè essa consiste nell'essere uno col Brama incapace di aumento di perfezione; e neppure abbandonando errori: perchè il Brama, essere uno col quale è ciò che costituisce liberazione, è sempre puro » — questi passi del commentario del « Çankara » citati dal primo reale conoscitore della filosofia indiana in Europa, il mio amico Paul Deussen). Vogliamo quindi tenere in onore la « liberazione » nelle grandi religioni; invece ci riesce un po' difficile rimanere seriamente alla valutazione che già il *profondo sonno* riceve da questi stanchi della vita, divenuti troppo stanchi anche per sognare, — il profondo sonno cioè già come ingresso nel Brahma, come *raggiunta unio mystica con Dio*. « Una volta poi che egli si è completamente addormentato — si dice a questo proposito nella più antica e venerabile « scrittura » — ed è giunto completamente alla quiete, così che non vede più alcuna imagine di sogno, allora, o caro, egli, riunito con l'ente, è entrato in sè stesso, — abbracciato dal sè stesso conoscente non ha più coscienza di ciò che è fuori o dentro. Questo ponte non lo sorpassano nè giorno nè notte, nè vecchiaia, nè morte, nè sofferenza, nè opera buona, nè opera cattiva ». « Nel sonno profondo — dicono nello stesso modo i credenti della più profonda di queste tre grandi religioni — l'anima si solleva al di fuori del corpo, entra nella luce suprema e si manifesta così nella propria figura; allora essa è lo spirito supremo stesso che si aggira scherzando e giocando e se la gode con donne o carrozze od amici, allora essa non pensa più a questa appendice del corpo, a cui è attaccato il fiato vitale come al carro un animale da tiro ». Tuttavia, anche qui, come nel caso della liberazione, vogliamo tenere presente che in fondo, per quanto nel fasto della esagerazione orientale, si esprime

così soltanto la stessa valutazione che era propria del chiaro, freddo, grecamente freddo, ma sofferente Epicuro: il senso ipnotico del nulla, la quiete del sonno più profondo, insomma *l'assenza del dolore* — ciò può valere già come bene supremo, come valore dei valori, per i sofferenti e-i fondamentalmente di malumore, ciò *deve* venire da essi stimato positivo, sentito come il positivo stesso. (Secondo la stessa logica del sentimento, il nulla, in tutte le religioni pessimistiche, si chiama *Dio*).

## 18.

Molto più spesso di una tale velatura ipnotica della sensibilità, della capacità di dolore che presuppone già forze più rare e prima di tutto coraggio, disprezzo dell'opinione, stoicismo intellettuale, vien tentato contro stati di depressione un altro allenamento, che ad ogni modo è più facile: l'*attività macchinale*. Che con essa venga in grado considerevole alleviata un'esistenza sofferente, non è dubbio: oggi un po' disonestamente lo si chiama « la benedizione del lavoro ». L'alleviamento consiste nel fatto, che l'interesse del sofferente viene per principio deviato dalla sofferenza, — che continuamente un agire e sempre solo un agire entra nella coscienza, e quindi in essa rimane poco posto per la sofferenza: perchè è *stretta* questa guardaroba della coscienza umana! L'attività macchinale e quel che ne fa parte — come l'assoluta regolarità, l'ubbidienza puntuale senza riflessione, l'una volta per tutte del tenor di vita, la pienezza del tempo, una certa licenza, anzi un'educazione alla impersonalità, al dimenticare sè stesso, alla *incuria sui* —: come il sacerdote asceta è riuscito ad adoperarla a fondo e finemente nella lotta col dolore! Appunto quando egli aveva a che fare con sofferenti delle classi inferiori, con schiavi del lavoro o prigionieri (o con donne che per lo più sono tutte due le cose insieme, schiave del lavoro e prigioniere) c'era bisogno di poco più che di una piccola arte nel mutar nomi, per far vedere loro d'ora innanzi in cose odiate un beneficio, una relativa fortuna: — il malcontento dello schiavo per la sua sorte non è certo stato

inventato dai sacerdoti. — Un mezzo anche più stimato nella lotta con la depressione è l'ordinare una *piccola* gioia, che è facilmente accessibile e può divenir regola; ci si serve frequentemente di questa medicazione in collegamento con quella di cui ho appena parlato. La forma più frequente in cui la gioia viene così ordinata come mezzo di cura, è la gioia del *far* gioia (come beneficare, colmar di doni, alleviare, aiutare, persuadere, consolare, lodare, distinguere); il sacerdote asceta, ordinando amore del prossimo, ordina in fondo una eccitazione dell'impulso più forte e più affermatore di vita, anche se nella dose più prudente, — della *volontà di potenza*. La felicità della minima superiorità quale ogni beneficare, essere utile, aiutare, distinguere porta con sè è il mezzo di conforto più ricco, di cui sogliono servirsi i fisiologicamente impediti, se vengono bene consigliati: nell'altro caso, essi fan male a sè stessi; naturalmente ubbidendo allo stesso istinto fondamentale. Se si cercano le origini del cristianesimo nel mondo romano, si trovano comunità di mutuo soccorso, associazioni di poveri, malati, seppellitori, sorte sul grado più basso della società di allora, in cui fu con coscienza curato quel rimedio principale contro la depressione, la piccola gioia, quella del beneficio reciproco, — forse ciò fu allora qualcosa di nuovo, una vera e propria scoperta? In una « volontà di reciprocità » suscitata così per la formazione del gregge, di « comunità », di « cenacoli » deve, se pure in minimo grado, sfogarsi più e pienamente e in modo nuovo quella volontà di potenza: la *formazione del gregge* è un passo e una vittoria essenziale nella lotta con la depressione. Nel crescere della comunità si rinforza anche per il singolo un nuovo interesse che bene spesso gli fa superare l'elemento più personale del suo malessere, la sua contrarietà a sè stesso (la « despectio sui » di Geulincx). Tutti i malati e i malaticci tendono istintivamente, per una aspirazione a scuotere la greve malavoglia e il senso della debolezza, ad una organizzazione di gregge: Il sacerdote asceta intuisce questo istinto e lo promuove; dove ci sono greggi, è l'istinto di debolezza che ha voluto il gregge e l'avvedutezza del sacerdote che l'ha organizzato. Poichè non si può trascurare che i forti tendono per necessità di natura a

scostarsi uno dall'altro, così come i deboli ad accostarsi; se i primi si collegano, è soltanto in vista di un'azione cumulativa aggressiva, di un cumulativo appagamento della loro volontà di potenza, con molta resistenza della coscienza singola; questi ultimi invece si coordinano con *gioia* appunto di questo coordinamento, — il loro istinto è con ciò appagato, come l'istinto dei « signori » nati, (cioè del tipo uomo solitario e rapace) viene in fondo eccitato e turbato dall'organizzazione. Sotto ogni oligarchia — tutta la storia lo insegna — giace sempre nascosto il gusto *tirannico;* ogni oligarchia trema continuamente per l'attenzione di cui ogni singolo in essa ha bisogno, per dominare questo suo gusto. (Così fu per esempio *in Grecia*: Platone ne fa testimonianza in cento passi, Platone, che conosceva i suoi simili — *e* sè stesso...).

## 19.

I mezzi del sacerdote asceta, che finora abbiamo conosciuti — l'attutimento generale del senso della vita, l'attività macchinale, la piccola gioia, prima di tutto quella dell'« amor del prossimo », l'organizzazione di gregge, il suscitare il senso di potenza della comunità, e quindi il disagio del singolo in sè per il suo gusto del prosperare della comunità — sono, misurati con misura moderna, i suoi mezzi innocenti nella lotta col malessere: volgiamoci ora a quelli più interessanti, i « colpevoli ». In tutti questi si tratta di una cosa sola: di un qualche *eccesso del sentimento*, — adoperato contro la lunga ottusa paralizzante dolorosità, come mezzo efficacissimo di distrazione; per cui l'inventiva del sacerdote nello sviscerare questo unico problema è stata assolutamente inesauribile: « *con che cosa* si raggiunge un eccesso del sentimento? »... Ciò suona duro: è chiaro che suonerebbe meglio e sarebbe forse più piacevole all'orecchio, se dicessi per esempio che « il sacerdote asceta ha sempre utilizzato l'*entusiasmo* contenuto in tutte le forti passioni ». Ma a che scopo accarezzare ancora l'orecchio indebolito dei nostri delicati moderni? a che scopo *da parte nostra* concedere anche solo di un passo alla loro ipocrisia di parole? per noi psicologi ci sa-

rebbe in questo già un'ipocrisia dell'*azione*, senza contare che ci farebbe nausea. Uno psicologo, cioè, ha oggi, se in qualche cosa mai, il suo *buon* gusto (— altri possono dire: la sua onestà) nel fatto che egli si oppone al modo scandalosamente *demoralizzato* di parlare, di cui è affetto addirittura tutto il giudizio moderno sugli uomini e le cose. Perchè, non inganniamoci a questo proposito: ciò che costituisce il più particolare contrassegno delle anime moderne, dei libri moderni, non è la menzogna ma l'*innocenza* incarnata nella menzogna moralistica. Dover dovunque scoprire questa « innocenza » — costituisce forse la parte più repugnante del nostro lavoro, di tutto il lavoro in sè non da poco, a cui oggi si deve sottoporre uno psicologo; è parte del *nostro* grande pericolo, — è una via che conduce forse proprio *noi* alla grande nausea... non dubito *a che cosa* soltanto i libri moderni (supposto che abbiano durata, cosa che veramente non è da temere, e supposto pure che un giorno vi sia una posterità con un gusto più severo, più duro, *più sano*) — a che cosa servirebbe, potrebbe servire, per questa posterità *ogni cosa* moderna in genere: a vomitorio, — e ciò per via del suo raddolcimento e della sua falsità morale, del suo intimo femminismo che ama chiamarsi « idealismo », e ad ogni modo si crede idealismo. Le nostre persone colte di oggi, i nostri « buoni », non mentono, — è vero; ma ciò *non* fa loro onore. La vera e propria menzogna, la schietta risoluta « onesta » menzogna (sul cui valore si ascolti Platone) sarebbe per essi qualcosa di troppo severo, di troppo forte, esigerebbe quel che da essi non *si può* esigere, che aprissero gli occhi su sè stessi, che sapessero distinguere fra « vero » e « falso » in sè stessi. Ad essi si addice soltanto la *menzogna disonesta;* quanti che oggi si sentono « buoni » sono perfettamente incapaci di essere rispetto ad una cosa in altro rapporto che *disonestamente falsato*, abissalmente falsato, ma innocentemente falsato, ingenuamente falsato, falsato con gli occhi azzurri, falsato con virtù. Questi « uomini buoni » — sono tutti ora fondamentalmente « moralizzati », e quanto a onestà sciupati e rovinati in eterno: chi di essi sopporterebbe ancora una verità « sull'uomo »?... O, per chiedere più concretamente: chi di essi

sopporterebbe una biografia vera?... Un paio di accenni: Lord Byron aveva fatto alcune annotazioni personalissime su di sè, ma Thomas Moore era « troppo buono » per questo: bruciò le carte del suo amico. La stessa cosa deve aver fatto il Dottor Gwinner, l'esecutore testamentario di Schopenhauer: perchè anche Schopenhauer aveva segnato alcune cose di sè e forse contro di sè („εἰς ἑαυτόν"). Il valente americano Thayer, biografo di Beethoven, ha ad un tratto interrotto il suo lavoro: giunto ad un certo punto di quella rispettabile e ingenua vita, egli non vi resistette più... Morale: quale uomo intelligente scriverebbe oggi ancora una parola onesta su sè stesso? — egli dovrebbe già appartenere all'ordine della santa temerarietà. Ci promettono un'autobiografia di Riccardo Wagner: chi dubita che sarà un'autobiografia intelligente?... Ricordiamo ancora il comico spavento che suscitò in Germania il sacerdote cattolico Janssen con il suo quadro oltre ogni dire quadrato e innocuo del movimento tedesco della riforma; che cosa si farebbe, se qualcuno ci raccontasse una volta *altrimenti* questo movimento, se una volta un vero psicologo ci narrasse un vero Lutero, non più colla semplicità moralistica di un parroco di campagna, non più col pudore dolciastro e riguardoso di storici protestanti, ma con un'intrepidezza alla Taine, per *forza d'animo* e non per una avveduta indulgenza verso la forza?... (I tedeschi, sia detto di passata, hanno qui in ultimo prodotto il tipo classico di quest'ultima alquanto bene, — essi possono già ascriverselo ad onore: cioè nel loro Leopoldo Ranke, questo *advocatus* di ogni *causa fortior*, questo intelligentissimo di tutti gli intelligenti « realisti »).

## 20.

Ma mi avranno già inteso: — ragione sufficiente, non è vero, perchè, tutto compreso noi psicologi oggi non ci liberiamo di una certa sfiducia *di noi stessi?*... È verosimile che anche noi siamo « troppo buoni » pel nostro mestiere, è verosimile che anche noi siamo ancora le vittime, la preda, *i malati* di questo demoralizzato gusto del tempo, per quanto

ce ne sentiamo spregiatori, — è verosimile che esso ancora *ci infetti*. Da che cosa metteva in guardia quel diplomatico, quando parlava coi suoi simili? — « Diffidiamo prima di tutto, o Signori, dei nostri primi impulsi! diceva, *essi sono quasi sempre buoni* »... Così dovrebbe parlare oggi anche ogni psicologo ai suoi simili... E così ritorniamo al nostro problema, che in realtà richiede da noi una certa severità, una certa sfiducia specialmente contro i « primi impulsi ». *L'ideale ascetico al servizio di una intenzione di eccesso di sentimento*: — chi ricorda il saggio precedente, anticiperà già nella parte essenziale il contenuto chiuso in queste poche parole di quanto resta ormai da esporre. Svincolare una volta l'anima umana da tutti i suoi cardini, farla affondare in terrori, geli, ardori ed entusiasmi, in modo che essa si liberi come per un lampo da tutta la piccolezza e piccineria del malessere, della pesantezza, del cattivo umore: quali vie conducono a *questa* meta? e quali di esse nel modo più sicuro?... In fondo tutte le grandi passioni ne sono capaci, presupponendo che esse si scarichino all'improvviso, ira, paura, voluttà, vendetta, speranza, trionfo, disperazione, ferocia; e in realtà il sacerdote asceta ha preso senza riflettere al suo servizio tutta la muta dei cani selvaggi nell'uomo ed ha scatenato ora questo ora quello, sempre allo stesso scopo di destare l'uomo dalla sua lunga tristezza, di mettere in fuga il suo greve dolore, la sua esitante miseria almeno per qualche periodo, sempre però anche sotto un'interpretazione e giustificazione religiosa. Ogni eccesso del sentimento di questo genere *si paga poi*, si capisce — esso rende il malato più malato —: e quindi questa sorta di rimedi del dolore, misurata su misura moderna, è una sorta « colpevole ». Bisogna però, poichè l'equità lo esige, insistere tanto più sul fatto che essa è stata applicata con la *coscienza tranquilla*, che il sacerdote asceta l'ha ordinata con profondissima fede nella sua utilità, anzi indispensabilità, — e bene spesso spezzandosi quasi davanti al dolore che egli creava; e così pure che le veementi rivendicazioni fisiologiche di questi eccessi, e forse perfino perturbamenti spirituali, non contraddicono in fondo a tutto il significato di questa sorta di medicazione: la quale, come è stato mostrato

prima, *non* tendeva alla guarigione di malattie, ma alla lotta contro il malessere depressivo, a un sollievo, a una insensibilità. E anche così questa meta è stata raggiunta. Il colpo principale che il sacerdote asceta si è permesso per far risonare sull'animo umano ogni sorta di musica straziante ed entusiastica, era fatto — ognuno lo sa — utilizzando il *sentimento della colpa*. L'origine di questo l'ha in breve accennato il saggio precedente — come parte della psicologia degli animali e niente di più: il sentimento della colpa ve l'abbiamo incontrato per così dire al suo stato grezzo. Solo fra le mani del sacerdote di questo vero e proprio artista nei sentimenti di colpa esso ha acquistato forma — oh che forma! Il « peccato » — perchè così suona il travisamento sacerdotale della « cattiva coscienza » animale (e della ferocia rientrata) — è stato finora la più grande vicenda nella storia dell'anima malata: in esso abbiamo il tiro più pericoloso e dannoso della interpretazione religiosa. L'uomo che soffre di sè stesso, in qualche modo, almeno fisiologicamente, come un animale chiuso in gabbia, non si sa perchè, a che scopo, desideroso di ragioni — le ragioni sollevano — desideroso anche di rimedi e di narcosi, si consulta alla fine con uno che sa anche le cose nascoste — ed ecco! riceve un cenno, riceve dal suo mago, il sacerdote asceta, il *primo* cenno intorno alla « causa » del suo soffrire: deve cercarla in sè, in una *colpa*, in un lembo di passato, e deve intendere la sua sofferenza stessa come *stato di punizione*. Ha udito, ha compreso, l'infelice: ora a lui succede come alla gallina che ha la corda al collo. Da questo cappio egli non esce: del malato si è fatto « il peccatore ». Ed ora per un paio di millenni non ci si libera dell'aspetto di questo nuovo malato, « il peccatore » — ce ne libereremo mai? — dovunque si guarda, dapertutto lo sguardo ipnotico del peccatore, che si muove sempre in una direzione (nella direzione della « colpa », come unica causalità del dolore); dovunque la cattiva coscienza, questo « grewliche thier », per parlare con Lutero; dovunque il passato rimasticato, il fatto capovolto, l'« occhio verde » per ogni agire; dovunque il *voler* fraintendere la sofferenza, il volerla interpretare come senso di colpa, paura e punizione: dovunque la sferza, il ci-

licio, il corpo affamato, la contrizione; dovunque l'auto-tortura del peccatore alla terribile ruota d'una coscienza turbata, malata, voluttuosa; dovunque il muto martirio, l'estrema paura, l'agonia del cuore martoriato, i crampi di una felicità sconosciuta, il grido verso la « liberazione ». In realtà con questo sistema di procedimenti l'antica depressione, pesantezza, e stanchezza erano *vinte* a fondo, la vita tornava a diventare *molto* interessante: desto, eternamente desto, vegliante, ardente, arso, esaurito, eppure non stanco — così si presentava l'uomo, « il peccatore », che era iniziato a *questi* misteri. Questo antico grande incantatore in lotta col malessere, il sacerdote asceta — aveva proprio evidentemente vinto, il *suo regno* era giunto: ormai non ci si lagnava più *del* dolore, si *anelava* al dolore; « *più* dolore! *più* dolore! » così gridò l'aspirazione dei suoi discepoli e iniziati per interi secoli. Ogni eccesso del sentimento che facesse male, tutto ciò che spezzava, ribaltava, schiacciava, trascinava, estasiava, il mistero dei tormenti, l'inventività dell'inferno stesso — tutto era ormai scoperto, indovinato, sfruttato, tutto era al servizio dell'incantatore, tutto serviva d'ora innanzi alla vittoria del suo ideale, dell'ideale ascetico... « il mio regno non è di *questo* mondo » — disse tanto prima che dopo: aveva egli ancora realmente il diritto di parlare così?... Goethe ha affermato che vi sono solo trentasei situazioni tragiche: s'indovina, se non lo si sapesse, che Goethe *non* fu un sacerdote asceta. Quello — ne conosce di più... —

## 21.

In vista di tutto *questo* genere di meditazione sacerdotale, il genere « colpevole », ogni parola di critica è di troppo. Che un tale eccesso del sentimento, quale in questo caso il sacerdote asceta vuole ordinare ai suoi malati (si sa, sotto i nomi più santi, e così pure penetrato della santità del suo scopo), abbia veramente *giovato* a qualche malato, chi avrebbe voglia di sostenere un'affermazione di questo genere? Per lo meno ci si dovrebbe intendere sulle parole « essere utile ». Se con esse si vuole esprimere, che un tale sistema di tratta-

mento abbia *corretto* l'uomo, non contraddico; solo aggiungo che cosa vuol dire per me « corretto » — lo stesso che « addomesticato », « indebolito », « scorato », « raffinato », « rammollito », « effemminato » (quindi press'a poco come *danneggiato*...). Se invece si tratta principalmente di malati, turbati, depressi, un tale sistema rende in tutti i casi *più malato* il malato, supponendo anche che lo renda « migliore »; basta chiedere ai frenologi che cosa porta sempre con sè un'applicazione metodica di tormenti, penitenze, e crampi di liberazione. Così pure si interroghi la storia; dovunque il sacerdote asceta ha eseguito questo trattamento dei malati, ogni volta la malattia è cresciuta terribilmente in fretta in profondità e in estensione. Che cosa è stato sempre il « successo »? un sistema nervoso rovinato aggiunto a ciò che era altrimenti malato; e questo in grande e in piccolo, nei singoli come nelle masse. Al seguito dell'allenamento alla penitenza e alla liberazione, troviamo enormi epidemie epilettiche, le più grandi che la storia conosca, come quella del ballo di S. Vito e di S. Giovanni nel medio evo; troviamo come altra forma di conseguenza terribili paralisi e depressioni perduranti, con cui in certe circostanze il temperamento di un popolo o di una città (Ginevra, Basilea) si muta una volta per tutte nel suo contrario; — di ciò fa parte anche l'isterismo delle streghe, un che di affine al sonnambulismo (otto grandi sfoghi epidemici di esso, solo fra il 1564 e il 1605) —; così pure troviamo al suo seguito quei deliri popolari di aspirazione alla morte, il cui spaventoso grido « evviva la morte! » fu sentito per tutta Europa, interrotto da idiosincrasie ora voluttuose ora infurianti di distruzione: lo stesso mutamento di passioni, con le stesse intermittenze e salti, che viene ancor oggi osservato ovunque, in ogni caso in cui la dottrina ascetica del peccato torna ad ottenere un grande successo. (La nevrosi religiosa *appare* come una forma del « maligno »: non c'è dubbio. Che cosa è? *Quaeritur*). Calcolando all'ingrosso, l'ideale ascetico e il suo culto sublimamente morale, questa spiritosissima, insospettabilissima, e pericolosissima sistemazione di tutti i rimedi di eccessi del sentimento sotto la protezione di intenzioni sante, si è iscritto in modo spaventoso e indimentca-

bile in tutta la storia dell'uomo; e purtroppo *non solo* nella sua storia... Non saprei far valere alcuna cosa che con altrettanta forza distruttrice abbia danneggiato la *salute* e la forza delle razze, specialmente degli europei, quanto questo ideale; lo si può senza esagerazione chiamare la *vera fatalità* nella storia della salute dell'uomo europeo. Al più si potrebbe paragonare al suo influsso l'influsso specificamente germanico: voglio dire l'avvelenamento alcoolico dell'Europa, che finora è andato severamente di pari passo col prevalere politico e di razza dei Germani (— dove essi hanno inoculato il loro sangue, hanno inoculato anche il loro vizio). — Terza in questa schiera sarebbe da nominare la sifilide, — *magno sed proxima intervallo.*

22.

Il sacerdote asceta ha rovinato la salute dell'anima, dovunque egli è giunto a dominare, egli ha quindi rovinato anche *il gusto* « in artibus et littoris », — egli continua ancora a rovinarlo. « Quindi »? — Spero che quindi mi si conceda semplicemente questo: per lo meno voglio prima dimostrarlo. Un unico accenno: riguarda il libro fondamentale della letteratura cristiana, il suo vero e proprio modello, il suo « libro in sè ». Ancora in pieno splendore greco-romano, che era anche uno splendore librario in vista di un mondo antico di scritti, non ancora impicciolito e distrutto, in un'epoca in cui si potevano ancora leggere alcuni libri, per possedere i quali oggi si farebbe il cambio di mezze letterature, la semplicità e la vanità di agitatori cristiani — si chiamano padri della chiesa — osò già decretare: « anche noi abbiamo la nostra letteratura classica, *non abbiamo bisogno di quella dei Greci* », — e con questo rimandavano orgogliosamente a libri di leggende, lettere di apostoli, trattatelli apologetici, press'a poco come oggi l'« Esercito della salvezza » inglese lotta con una letteratura di questo genere la sua lotta contro Shakespeare ed altri « pagani ». Io non amo il « Nuovo testamento », già lo si indovina; quasi quasi mi turba essere così solo col mio gusto, riguardo a quest'opera apprezzatissima, troppo apprezzata (ho

*contro* di me il gusto di due millenni): ma che importa? — « Eccomi qui, non posso altrimenti », — ho il coraggio del mio cattivo gusto. L'*Antico* testamento — sì, e qualcos'altro: tutto il mio rispetto per l'antico testamento! In esso trovo grandi uomini, un paesaggio eroico, e qualche cosa di rarissimo sulla terra, l'incomparabile ingenuità del *cuore forte*; ancor più, trovo un popolo. Nel nuovo invece, solo un piccolo regime di sette, tutto un rococò dell'anima, ghirigori, stranezze, tutta un'aria di chiuso, di conventicole, per non dimenticare all'occasione un soffio di dolcezza bucolica, che è proprio dell'epoca (*e* alla provincia romana) ed è non tanto ebraico, quanto ellenistico. Umiltà e aria d'importanza una accosto all'altra; una loquacità del sentimento, che quasi assordisce; appassionatezza, non passione; un penoso gioco di gesti; qui è mancata evidentemente ogni buona educazione. Come si può far tanto chiasso delle proprie scorrettezze, come fanno questi ometti devoti? Nessuno ne fa caso e tanto meno Dio. Da ultimo vogliono perfino avere « la corona della vita eterna », tutta questa piccola gente di provincia: ma a che scopo? ma perchè? — non si può spingere oltre l'immodestia. Un Pietro immortale: chi *lo* sopporterebbe? Hanno un'ambizione che fa ridere: questa gente rumina le sue cose più personali, le sue sciocchezze, le sue tristezze, le sue preoccupazioni da sfaccendati, come se l'in sè delle cose fosse obbligato a preoccuparsene; *questa* gente non si stanca di coinvolgere Dio stesso nella più piccina angoscia in cui si trovano. E questo continuo a tu per tu con Dio di pessimo gusto! Questa importunità ebraica, e non soltanto ebraica verso Dio, col muso e con le zampe!... Vi sono nell'Oriente dell'Asia dei piccoli disprezzati « popoli pagani », da cui questi primi cristiani avrebbero potuto imparare una cosa essenziale, un po' di *tatto* rispettoso; quelli non si permettono, come testimoniano i missionari cristiani, di neppur nominare il nome del loro Dio. Ciò sembra tanto delicato: è certo che non è troppo delicato soltanto per i primi cristiani; basta ricordare, per esempio, per notare la differenza, Lutero, questo « eloquentissimo » e immodestissimo contadino di Germania, e il tono di Lutero, che a lui appunto piaceva più di tutto nei suoi dialoghi con Dio. L'av-

versione di Lutero contro i Santi intermediari della chiesa (specialmente contro « des Teuffels Saw den Bapst ») era in fondo, non c'è dubbio, l'avversione di un rozzo cui urtava la *buona etichetta* della chiesa, quella etichetta della venerazione del gusto ieratico, che introduce nel santuario solo i più iniziati e i più silenziosi e lo chiude ai rozzi. Questi non debbono avere appunto qui diritto di parola una volta per tutte, — ma Lutero, il contadino, voleva assolutamente in modo diverso, così per lui le cose non erano abbastanza *tedesche*: egli voleva prima di tutto parlare direttamente, parlare egli stesso, parlare « senza imbarazzo » col suo Dio... Ebbene, egli l'ha fatto. — L'ideale ascetico, lo si indovina bene, non è stato mai e in alcun luogo scuola di buon gusto e tanto meno di buone maniere — era nel migliore dei casi scuola di maniere ieratiche: ciò fa sì ch'esso abbia nel corpo qualche cosa di mortalmente nemico a tutte le buone maniere, — difetto di misura, avversione alla misura, esso stesso è un *non plus ultra*.

23.

L'ideale ascetico ha non solo rovinato la salute e il gusto, esso ha rovinato anche una terza, una quarta, una quinta, una sesta cosa — mi guarderò dal dire quante cose (quando finirei?). Non devo qui porre in luce quello che questo ideale ha *operato*; ma anzi solo quello che esso *significa*, fa intuire, che è nascosto dietro di esso, sotto di esso, in esso, per cui esso è l'espressione provvisoria, non chiara, carica di punti interrogativi e di malintesi. E solo in vista di *questo* scopo non ho potuto risparmiare ai miei lettori un'occhiata alla mostruosità dei suoi effetti, anche dei suoi effetti fatali: per prepararli cioè all'estremo e più spaventoso effetto che ha per me quel problema del significato di quell'ideale. Che cosa significa appunto la *potenza* di quell'ideale, l'*enormità* della sua potenza? Perchè gli è stato fatto posto in questa misura? perchè non si è fatta miglior resistenza? L'ideale ascetico esprime una volontà: dov'è la volontà opposta, in cui si esprime un *ideale opposto*? L'ideale ascetico ha uno *scopo*, — esso è abba-

stanza generale, perchè tutti gli interessi dell'esistenza umana misurati su di esso, appaiano piccini e ristretti; esso si interpreta epoche, popoli, individui, inesorabilmente a quest'unico scopo, non permette alcun'altra interpretazione, alcun altro scopo, respinge, nega, afferma, conferma soltanto nel senso della propria interpretazione (— e c'è mai stato un sistema di interpretazione più completamente pensato?); non si sottopone ad alcuna potenza, crede piuttosto al proprio prevalere su ogni potenza, alla propria incondizionata *distanza di rango* riguardo ad ogni potenza, — crede che non vi sia potenza sulla terra, che non abbia prima da ricevere da lui un senso, un diritto all'esistenza, un valore, come istrumento per la sua opera, come via e mezzo per il *suo fine*, per un fine... Dov'è l'*equivalente* di questo serrato sistema di volontà, fine e interpretazione? Perchè manca l'equivalente?... Dov'è l'*altro* « fine unico? »... Ma mi dicono che *non* manca, che non solo ha lottato una lunga lotta fortunata con quell'ideale, ma anzi in tutte le cose principali ha già dominato quell'ideale: che tutta la nostra *scienza* moderna ne è la testimonianza, — questa scienza moderna, che, come una vera e propria filosofia della realtà, crede evidentemente solo in sè stessa, possiede evidentemente il coraggio di sè, la volontà di sè, e finora se l'è cavata abbastanza bene senza Dio, al di là, e virtù negatrici. Intanto con questo chiasso e con queste chiacchiere di agitatori da me si conclude nulla: questi strombettatori della realtà sono cattivi musici, le loro voci *non* vengono evidentemente dal profondo, in essi *non* parla l'abisso della coscienza scientifica — poichè oggi la coscienza scientifica è un abisso —, la parola « scienza » su queste bocche di strombettatori è semplicemente una disonestà, un abuso, un'impudenza. Proprio il contrario di ciò che viene affermato qui è la verità; la scienza *non* ha oggi assolutamente fede in sè, e tanto meno un ideale *al di sopra* di sè, — e ovunque essa è in genere ancora passione, amore, ardore, *sofferenza*, essa non è l'opposto di quell'ideale ascetico, ma piuttosto *la sua stessa forma più nuova e più aristocratica*. Vi pare strano? Vi è tutto un bravo e modesto proletariato anche fra i dotti di oggi, a cui piace il proprio piccolo cantuccio, e che perchè ci si trova bene, tal-

volta fa sentire un po' immodestamente l'esigenza che oggi in genere *bisogna* essere contenti, tanto più nella scienza, che proprio lì c'è tanto utile da fare. Non contraddico; tanto meno vorrei guastare a questi nobili lavoratori il gusto per il loro mestiere, perchè godo del loro lavoro. Ma col fatto che oggi nella scienza si lavora severamente, e che vi sono dei lavoratori soddisfatti, *non* è assolutamente dimostrato che la scienza, come insieme, oggi abbia uno scopo, una volontà, un ideale, una passione della grande fede. Come ho detto, è proprio il contrario: dove essa non è la più nuova forma fenomenica del-contrario ascetico — si tratta allora di casi troppo rari, troppo aristocratici, troppo ricercati, perchè il giudizio generale ne possa venir mutato, — la scienza è oggi un *nascondiglio* per ogni sorta di malumore, di miscredenza, di rodimento, di *despectio sui*, di cattiva coscienza, — essa è l'*irrequietezza* della mancanza stessa di ideale, la sofferenza per *difetto* del grande amore, l'insoddisfazione di un *involontario* appagamento. Oh, quante cose cela oggi la scienza! quante cose per lo meno essa *deve* celare! La valentia dei nostri dotti migliori, la loro insensata diligenza, la loro testa giorno e notte in ebollizione, la loro maestria stessa nel lavoro — quanto spesso tutto ciò ha il suo proprio senso nel non lasciarsi più comparire innanzi qualche cosa! La scienza come mezzo di distrazione: *conoscete questo?*: la si ferisce talvolta — chiunque tratti con dotti ne fa l'esperienza, — fino all'osso, con una parola innocua, si amareggiano contro di sè i propri amici eruditi, nel momento in cui si ha l'intenzione di onorarli, si fanno andare su tutte le furie, solo perchè si è stati troppo grossolani da non indovinare con chi si aveva propriamente a che fare, con dei *sofferenti*, che non vogliono confessare a sè stessi che cosa sono, con degli intontiti fuori di sè, che temono una cosa sola: *tornare in sè*...

## 24.

— Ed ora si considerino invece quei casi più rari di cui parlavo, gli ultimi idealisti che si trovano oggi fra i filosofi e i dotti: abbiamo forse in essi gli *avversari* che cerchiamo del-

l'ideale ascetico, i suoi *contro-idealisti*? In realtà questi « miscredenti » si *credono* tali (perchè tutti insieme lo sono); sembra che sia proprio l'ultimo lembo di fede per loro essere avversari di questo ideale, tanto sono seri su questo punto, tanto appassionati vi divengono appunto la loro parola, il loro gesto: — ci sarebbe per questo già bisogno che quello che essi credono fosse *vero*?... noi « che conosciamo » siamo senz'altro diffidenti verso ogni sorta di credenti; la nostra sfiducia ci ha a poco a poco esercitati a dedurre viceversa da come si deduceva una volta: dedurre cioè dovunque la forza di una fede compare molto in prima fila, una certa debolezza di dimostrabilità, *inverosimiglianza* stessa di ciò che si crede. Anche noi non neghiamo che la fede « rende beati »: *appunto per questo* neghiamo che la fede *dimostri* qualche cosa, — una salda fede, che rende beati, è un sospetto per ciò che essa crede, non fonda la « verità », fonda una certa verosimiglianza — di *illusione*. Ora come vanno le cose in questo caso? — Questi negatori e appartati di oggi, questi incondizionati in una cosa, nella esigenza di pulizia intellettuale, questi spiriti duri, severi, continenti, eroici che costituiscono l'onore del nostro tempo, tutti questi pallidi ateisti, anticristi, immoralisti, nichilisti, questi scettici, efettici, *etici* dello spirito (quest'ultima cosa essi la sono tutti in qualche senso), questi ultimi idealisti della conoscenza, in cui soli oggi abita ed ha preso corpo la coscienza intellettuale, — si credono in realtà quanto è possibile svincolati dall'ideale ascetico, questi « spiriti liberi, *molto* liberi »: eppure devo rivelar loro quello che essi stessi non possono vedere — perchè sono troppo vicini a sè stessi —: questo ideale, e precisamente anche il *loro* ideale, essi stessi oggi lo rappresentano e nessun altro forse, essi stessi ne sono il prodotto più spiritualizzato, la sua pattuglia più avanzata di guerrieri e di esploratori, la sua forma più capziosa, più delicata, più inafferrabile di seduzione: — se io sono in qualche cosa un risolvitore di enigmi, voglio esserlo con *questa* proposizione!... Questi non sono ancora spiriti *liberi, perchè credono ancora alla verità*... Quando i crociati cristiani in Oriente s'imbattevano in quelle invincibili orde di assassini, quegli ordini di spiriti liberi per eccellenza, i cui gradi più

bassi vivevano in tale obbedienza quale non ha raggiunta nessun ordine monastico, venne in qualche modo fatto loro anche un accenno a questo simbolo e parola d'ordine, che era riservata solo ai gradi superiori, come loro *secretum*: « Nulla è vero, tutto è permesso »... Bene, *questa era libertà dello spirito, così* era *tolta* la fede nella verità stessa... Ha mai uno spirito libero europeo, cristiano, perduto sè stesso in questa proposizione e nelle sue labirintiche *deduzioni*? Conosce egli *per esperienza* il minotauro di questa caverna?... Ne dubito, ancor più, so un'altra cosa: — Nulla è appunto più estraneo a questi incondizionati in una cosa, a questi *così detti* « spiriti liberi », che la libertà e la liberazione dalle catene, in nessun riguardo essi sono appunto più saldamente legati, precisamente nella fede nella verità essi sono, come nessun altro, saldi ed incondizionati. Io conosco tutto ciò forse troppo da vicino: quella rispettabile astinenza del filosofo, a cui impegna una tale fede, quello stoicismo dell'intelletto che alla fine proibisce a sè stesso il no tanto severamente come il sì, quel *voler* fermarsi davanti al dato di fatto, al *factum brutum*, quel fatalismo dei « petits faits », (*ce petit fatalisme*, come lo chiamo io), in cui ora la scienza francese cerca una sorta di preminenza morale sulla tedesca, quel rinunciare all'interpretazione in genere (al violentare, spostare, accorciare, tralasciare, riempire, inventare, falsificare, e tutto il resto che fa parte dell'*essenza* di ogni interpretazione) — esprime, calcolato all'ingrosso, ascetismo di virtù, come qualunque negazione della sensualità (in fondo è solo un *modus* di questa negazione). Ma quel che *costringe* a ciò, quella incondizionata volontà di verità, è *la fede nell'ideale ascetico stesso*, sia pure come suo imperativo incosciente, a questo proposito non ci si deve ingannare, — è la fede in un valore *metafisico*, in un valore *in sè della verità*, come solo è garantito in quell'ideale (si regge e cade con quell'ideale). Non vi è, a giudicare severamente, alcuna scienza « senza presupposti », il pensiero di una tale scienza è impensabile, paralogico: una filosofia, una « fede » debbono sempre esserci prima, perchè da esse la scienza acquisti una direzione, un senso, un limite, un metodo, un *diritto* ad esistere. (Chi la intende viceversa, chi per esempio si

prepara a porre la filosofia « su un fondamento severamente scientifico », ha prima bisogno per questo di *capovolgere* non solo la filosofia, ma anche la verità stessa: la peggiore offesa al pudore che si possa dare per queste due così venerabili dame!) Già, non è dubbio — e a questo proposito mi richiamo alla mia « Gaia scienza », — confronta il V libro, aforisma 329 — « il veritiero in quel senso ardito ed estremo, quale presuppone la fede nella scienza, *afferma con ciò un altro mondo* da quello della vita della natura e della storia; e in quanto afferma questo « altro mondo », come? non deve appunto con questo negarne un contrapposto, questo mondo, il nostro mondo?... È pur sempre ancora una *fede metafisica*, quella su cui si fonda la nostra fede nella scienza, — anche noi conoscitori di oggi, noi atei ed antimetafisici, anche noi prendiamo ancora il *nostro* fuoco da quell'incendio, che fu acceso da una fede vecchia di un millennio, da quella fede cristiana che era anche la fede di Platone, che Dio è la verità, che la verità è *divina*... Ma come, se proprio questo diviene sempre più incredibile, se nulla si manifesta più come divino, sia pure l'errore, la cecità, la menzogna, — se Dio stesso si manifesta come la nostra *più lunga menzogna*? » — A questo punto è necessario fermarsi e riflettere a lungo. La scienza stessa ha ormai *bisogno* di una giustificazione (con cui non è ancora detto, che ce ne sia una per lei). Si considerino a proposito di questo problema le più antiche e le più nuove filosofie: manca in tutte una coscienza di quanto la volontà di verità stessa abbia prima bisogno di una giustificazione, a questo punto in ogni filosofia vi è una lacuna — da che proviene ciò? perchè l'ideale ascetico finora è stato *padrone* di ogni filosofia, perchè la verità fu posta come essere, come Dio, come istanza suprema, perchè alla verità non *era lecito* di essere un problema. Si capisce questo « non era lecito »? — Dal momento in cui la fede nel Dio dell'ideale ascetico viene negata, *si presenta anche un nuovo problema*: quello del *valore* della verità. — La volontà di verità ha bisogno di una critica — determiniamo così il nostro proprio compito, — bisogna che una volta *sia posto in dubbio* a modo di tentativo il valore della verità... (Raccomando a chi ritiene che ciò sia

detto troppo in breve, di rileggere un passo della « Gaia scienza » che porta il titolo: « Fino a che punto siamo ancora devoti », aforisma 326. E, meglio ancora, tutto il V libro dell'opera citata, e così pure la prefazione dell'« Aurora »).

25.

No! Non mi si venga avanti con la scienza, quando cerco l'antagonista naturale dell'ideale ascetico, quando chiedo: « dov'è la volontà avversaria, in cui si esprime il suo *ideale opposto*? » Per questo la scienza non è abbastanza ritta su sè stessa, essa ha bisogno sotto ogni rapporto di un ideale di valore, di una potenza creatrice di valore, al cui *servizio possa credere* in sè stessa, — essa stessa non è mai creatrice di valori. Il suo rapporto coll'ideale ascetico non è in sè ancora affatto antagonistico; anzi essa rappresenta principalmente la forza che spinge innanzi nello sviluppo interiore di esso. La sua contraddizione e la sua lotta si rivolgono, se si esamina più da vicino, non già all'ideale stesso, ma solo alla sua esteriorità, rivestimento, e maschera, al suo temporaneo indurimento, al suo diventar legno, diventar dogma, — essa rende in lui di nuovo libera la vita, in quanto vi nega l'elemento esoterico. Queste due cose, scienza e ideale ascetico, sono sullo stesso terreno — l'ho già fatto capire —: e cioè sulla stessa sopravalutazione della verità (meglio: sulla stessa fede nella invalutabilità e incriticabilità della verità), appunto per questo sono *necessariamente* alleate, — così che, supponendo che vengano combattute, possono essere solo combattute insieme e insieme poste in dubbio. Una svalutazione dell'ideale ascetico trae inevitabilmente con sè anche una svalutazione della scienza: per questo si acuiscano a tempo gli occhi e le orecchie! (L'*arte*, sia detto di passata, perchè una volta o l'altra ci ritornerò sopra più a lungo, — l'arte, in cui appunto si santifica la *menzogna*, la *volontà di illusione*, ha dalla sua la tranquillità di coscienza, è più fondatamente contrapposta della scienza all'ideale ascetico: così provò l'istinto di Platone, di questo massimo nemico dell'arte, che l'Europa abbia finora prodotto. Platone *contro* Omero: ecco il completo schietto antagonismo

— là l'uomo « dell'al di là » colle migliori intenzioni, il grande calunniatore della vita, qui il suo involontario divinizzatore, la natura *aurea*. Una servilità di artista all'ideale ascetico, e quindi la più vera *corruzione* dell'artista che ci possa essere, purtroppo una delle più consuete, perchè nulla è più corruttibile di un artista). Calcolando anche fisiologicamente, la scienza sta sullo stesso piano dell'ideale ascetico: un certo *impoverimento della vita* è il presupposto qui come là, — le passioni raffreddate, il « tempo » divenuto più lento, la dialettica al posto dell'istinto, la *serietà* impressa sui volti e sui gesti (la serietà, questo infraintendibile contrassegno del più faticoso ricambio, della vita in lotta e gravemente affaticata). Si considerino i periodi di un popolo, in cui il dotto compare in prima fila: sono periodi di stanchezza, spesso di sera, di decadenza, — la forza traboccante, la certezza di vita, la certezza di *avvenire* sono scomparse. Il prevalere del mandarino non significa mai qualcosa di buono; come il salire della democrazia, dei tribunali di pace, al posto delle guerre, dell'uguaglianza dei diritti delle donne, della religione, della compassione, e di tutti gli altri sintomi della vita decadente. (La scienza concepita come problema; che significa la scienza? — confronta a questo proposito la prefazione della « Nascita della tragedia »). — No! questa « scienza moderna » — aprite solo gli occhi! — è per ora la *migliore* alleata dell'ideale ascetico, e precisamente perchè è la più incosciente, la meno libera, la più segreta, e la più sotterranea! I « poveri di spirito » e gli avversari scientifici di quell'ideale (guardiamoci, sia detto di passata, dal pensare che essi ne siano il contrapposto, press'a poco i *ricchi* dello spirito: — essi *non* lo sono, io li ho chiamati etici dello spirito) finora non hanno che giocato. Le famose *vittorie* di questi ultimi: senza dubbio sono vittorie — ma su che cosa? L'ideale ascetico non fu affatto vinto in essi, ma reso piuttosto più forte, cioè meno comprensibile, più spirituale, più seducente, così che da parte della scienza si è tornato sempre di nuovo a sciogliere e a spezzare senza riguardo un muro, una esteriorità, che era stata costruita su di esso e ne rendeva più grossolano l'aspetto. Si pensa in realtà che per esempio la sconfitta dell'astronomia

teologica significhi una sconfitta di quell'ideale?... È forse l'uomo divenuto *meno bisognoso* di una soluzione di al di là del suo enigma di vita, così che questa esistenza da allora in poi risalti come ancor più capricciosa, rincattucciata, superflua nell'ordine *visibile* delle cose? Non è appunto l'auto impiccolimento dell'uomo, la sua *volontà* di autoimpiccolimento dopo Copernico, in un progresso intrattenibile? Ahimè! la fede nella sua dignità, unicità, insostituibilità, nella gradazione degli esseri, è sparita, — egli è divenuto *animale*, animale, senza metafora, detrazione, ed eccezione; egli, che nella sua fede anteriore era quasi Dio (« Figlio di Dio » — « uomo Dio »)... Dopo Copernico pare che l'uomo sia caduto su un piano obliquo, — egli ruzzola sempre più in fretta lontano dal punto centrale — verso dove? nel nulla? nel « sentimento *trafiggente* del suo nulla »?... Bene! Questa sarebbe appunto la via giusta — verso l'*antico* ideale?... *Ogni* scienza (e niente affatto solo l'astronomia, a proposito dell'effetto umiliante e deprimente della quale Kant ha fatto una notevole confessione, « essa annulla la mia importanza »...), ogni scienza, tanto quella naturale, quanto quella *non naturale* — chiamo così l'autocritica della conoscenza —, oggi si applica a dissuadere l'uomo dalla stima di sè che egli ha finora avuto, come se questa non fosse stata finora che una bizzarra vanità; si potrebbe perfino dire, che il suo proprio orgoglio, la sua propria forma di atarassia stoica, consista nel tenere vivo in sè questo *auto-disprezzo* dell'uomo a stento conquistato, come la sua ultima e più seria esigenza di stima (a ragione, in realtà: perchè chi disprezza, è pur sempre uno che « non ha disimparato ad apprezzare »...) Ci *si oppone* così all'ideale ascetico? Si pensa ancora proprio seriamente (come si sono immaginati per del tempo i teologi) che per esempio la *vittoria* di Kant sul dogmatismo teologico di concetti (« Dio », « anima », « libertà », « immoralità ») sia venuto meno a quell'ideale? — a proposito di che per il momento non ci deve importare che Kant stesso abbia avuto in genere anche solo l'intenzione di qualcosa di simile. Certo è che ogni sorta di trascendentalisti, dopo Kant, hanno di nuovo buon giuoco, — essi sono emancipati dai teologi: che fortuna! — egli ha rivelato loro il viottolo, per cui

essi possono ormai colle propprie forze e colla maggiore decenza scientifica seguire « i desideri del loro cuore ». Così pure: chi potrebbe ormai prendersela con gli agnostici, se essi, in quanto veneratori dell'ignoto e misterioso in sè, venerano ora come Dio *lo stesso punto interrogativo*? (Xaver Doudan parla una volta dei *ravages*, che ha prodotti « l'habitude d'admirer l'inintelligible au lieu de rester tout simplement dans l'inconnu »; egli vuol dire che gli antichi ne avrebbero fatto a meno). Supponendo che tutto quello che l'uomo « conosce » non soddisfi i suoi desideri, ma piuttosto contraddica e faccia loro orrore, che divina scappatoia poterne cercare la colpa non nel « desiderare », ma nel « conoscere »!... « Non vi è un conoscere: *quindi* — vi è un Dio »: che nuova *elegantia syllogismi!* che *trionfo* dell'ideale ascetico! —

## 26.

— O forse tutta la storiografia moderna ha mostrato un atteggiamento più sicuro della vita, più sicuro dell'ideale? La sua più aristocratica esigenza ora tende ad essere *specchio*; essa rifiuta ogni teleologia; non vuol più « dimostrare » nulla; disprezza di fare il giudice, e ha buon gusto in ciò, — non afferma come non nega, constata, « descrive »... Tutto ciò è in alto grado ascetico; ma è insieme, in un grado ancora più alto, *nichilistico*, a questo riguardo non ci si può ingannare! Si vede uno sguardo triste, duro, ma deciso, — un occhio che *guarda fuori*, come guarda fuori un solitario esploratore del polo (forse per non guardare dentro, per non guardare indietro?...) Ecco la neve, ecco la vita è ammutolita; le ultime cornacchie, che si fanno sentire, gridano « perchè? », « invano! », « nada! » — ecco non prospera e non cresce più nulla, tutt'al più metapolitica di Pietroburgo e la « compassione » di Tolstoi. Ma per quel che riguarda quell'altra sorta di storici, un tipo forse ancora « più moderno », un tipo gaudente, voluttuoso, occhieggiante tanto con la vita quanto con l'ideale ascetico, che adopera la parola « artista » come un guanto, ed oggi ha completamente riservata per sè la lode della con-

templazione: oh, che sete suscitano ancora di asceti e di paesaggi invernali questi dolciastri pieni di spirito! No! Questa gente « contemplativa » vada al diavolo! Come preferisco peregrinare ancora con quei nichilisti storici attraverso le più fosche, grigie, fredde nebbie! — anzi non mi deve importare, supposto che debba scegliere, di prestare orecchio anche ad uno proprio particolarmente non storico, antistorico (come a quel Dühring, ai cui suoni nella Germania d'oggi si inebria una specie ancora timida, ancora inconfessata di « anime belle », la *species anarchistica* entro il proletariato colto). Cento volte peggio sono i « contemplativi » —: non conosco nulla che faccia così nausea, come una tale poltrona « oggettiva », un tale gaudente profumato di fronte alla storia, mezzo satiro, mezzo prete, *parfum* Renan, che tradisce già coll'alto falsetto del suo applauso quel che gli manca, in che cosa gli manca, in che punto in questo caso la Parca ha maneggiato la sua terribile forbice, ahimè! troppo chirurgicamente maneggiato! Questo urta il mio gusto e la mia pazienza: può rimanere paziente davanti a tali figure chi non ha niente da perdere, — me questa figura mi irrita, questi « spettatori » mi rendono amaro contro lo « spettacolo », più ancora che lo spettacolo (la storia stessa, si capisce), davanti a questo mi vengono senza volerlo dei capricci anacreontici. Questa natura che ha dato corna al toro, il *χάσμ ὀδόντων* al leone, perchè la natura a me ha dato il piede?; per dar calci, Santo Anacreonte! e non solo per scappar via; per dar calci a tutte le poltrone fradicie, alla vile evidenza, ai voluttuosi eunuchi al cospetto della storia, all'occhieggiare con ideali ascetici, alla ipocrisia di giustizia dell' impotenza! Io ho un gran rispetto dell' ideale ascetico *fin dove esso è onesto!* fin che esso crede a sè stesso e non ci fa delle commedie! Ma non posso tollerare tutte queste cimici civettuole, la cui ambizione è insaziabile nel fiutare l'infinito, fin che l'infinito finisce per puzzare di cimice; non posso sopportare i sepolcri imbiancati, che fanno la commedia della vita; non posso sopportare gli stanchi e gli abusati, che si ravvolgono nella saggezza, e guardano « oggettivamente »; non posso sopportare gli agitatori vestiti da eroi, che portano un mantello di ideali intorno alla loro testa di paglia; non posso

sopportare gli artisti ambiziosi, che vorrebbero fare l'asceta e il sacerdote e in fondo sono soltanto tragici arlecchini; non posso sopportare neppure questi modernissimi speculatori in idealismo, gli antisemiti, che oggi girano gli occhi con aria cristiano-ariano-per bene e, abusando del mezzo più a buon mercato di agitazione, che esaurisce ogni pazienza, l'atteggiamento morale, cercano di eccitare tutti gli elementi cornuti del popolo (— il fatto che *ogni* sorta di spiritualismo illusorio nella Germania d'oggi non rimanga senza successo è in rapporto con l'*impoverimento* senz'altro innegabile e già toccabile con mano dello spirito tedesco, di cui io cerco la causa in un troppo esclusivo nutrimento a base di giornali, di politica, di birra e di musica wagneriana, e per di più di quel che risulta dal presupposto di tale dieta: prima la chiusura e vanità nazionale, il principio forte ma stretto « Germania, Germania sopra tutto », e poi la *paralysis agitans* delle « idee moderne »). L'Europa oggi è ricca e inventiva prima di tutto in mezzi di eccitamento, sembra essa non abbia nulla di più necessario che *stimulantia* e acquavite; quindi anche l'enorme falsificazione negli ideali, queste acquaviti dello spirito, quindi anche dovunque l'aria cattiva, appestata, falsa, pseudo-alcoolica. Vorrei sapere quanti carichi di idealismo importato, di costumi da eroi, di rigatteria di grandi parole, quante botti di compassione zuccherata e spiritosa (ditta: la religione *de la souffrance*) quante stampelle di « nobile risentimento » a sostegno di piedi piatti dello spirito, quanti *commedianti* dell'ideale cristiano-morale dovrebbero oggi venire esportati dall'Europa, perchè la sua aria tornasse ad essere meno appestata... Evidentemente in vista di questa superproduzione è aperta una nuova possibilità di *commercio*, evidentemente c'è da fare un nuovo « affare » con piccoli dèi ideali e gli « idealisti » accessori — non saltiamo questa siepe! chi ha abbastanza coraggio per farlo? — sta nelle nostre *mani* di « idealizzare » tutta la terra... Ma che parlo di coraggio? qui è necessaria una cosa sola, appunto la mano, una mano disinvolta, molto disinvolta...

27.

— Basta! basta! lasciamo queste curiosità e complessità dello spirito più moderno, in cui c'è tanto da ridere quanto da disgustarsi; proprio il *nostro* problema può farne a meno, il problema del *significato* dell'ideale ascetico, — cos'ha esso a che fare con ieri e con oggi? — Quelle cose debbono essere colte da me più a fondo e con più durezza in un'altra connessione (col titolo « storia del nichilismo europeo »; rimando per questo all'opera che preparo: LA VOLONTÀ DI POTENZA. *Tentativo di un capovolgimento di tutti i valori*). Quel che solo mi importa di aver accennato qui è questo: l'ideale ascetico, anche nella sfera più spirituale, ha per il momento sempre solo una sorta di reali nemici e *danneggiatori*, questi sono i commedianti di questo ideale, — perchè essi destano sfiducia. Dovunque altrimenti lo spirito oggi opera severamente, con potenza e senza monete false, esso manca in genere dell'ideale — l'espressione popolare per questa astinenza è « ateismo » —: *senza tener conto della sua volontà di verità*. Ma questa volontà, questo *resto* di ideale, è, se mi si vuole prestar fede, quell'ideale stesso nella sua più severa e più spirituale formulazione, completamente esoterico, svestito di ogni esteriorità, e quindi non tanto il suo resto, quanto il suo nocciolo. L'ateismo incondizionato ed onesto (— e noi uomini più spirituali di quest'epoca, respiriamo soltanto la *sua* aria!) non è quindi in opposizione, come sembra, con quell'ideale; esso ne è piuttosto soltanto una delle ultime fasi di svolgimento, una delle forme definitive e conclusioni interiori, — esso è la *catastrofe* che impone rispetto di una disciplina di verità durata duemila anni, che alla fine proibisce a sè stessa *la menzogna nella fede in Dio*. (Lo stesso svolgimento in India, in una indipendenza più perfetta e quindi dimostrazione di qualche cosa; lo stesso ideale che costringe alla stessa conseguenza; il punto decisivo raggiunto cinque secoli prima dell'era europea con Budda, più precisamente: già colla filosofia Sankhya, e questa poi popolarizzata da Budda e resa religione). Che cosa, sia chiesto con tutta severità, ha propriamente *vinto* il

Dio cristiano? La risposta sta nella mia « Gaia scienza », aforisma 357: « la moralità cristiana stessa, il concetto di veridicità preso sempre più severamente, la finezza da confessori della coscienza cristiana tradotta e sublimata a coscienza scientifica, a purezza intellettuale ad ogni costo. Considerare la natura, come se essa fosse una prova della bontà e della provvidenza di un Dio; interpretare la storia ad onore di una ragione divina, come testimonianza continua di un ordinamento morale del mondo e di scopi ultimi morali; interpretare le proprie vicende come da un gran pezzo le hanno interpretate le persone devote, come se tutto fosse disposizione, cenno, pensato e stabilito per amore della salute dell'anima: ciò ormai è cosa *passata*, ha *contro* di sè la coscienza, è indecente, disonesto, menzognero, femmineo, debole e vile per tutte le persone di coscienza più raffinata, — con questa severità, se con qualche cosa mai noi siamo appunto *buoni europei* ed eredi del più lungo e coraggioso autosuperamento dell'Europa »... — Tutte le cose grandi vanno in rovina per causa propria, per un atto di autosoppressione: così vuole la legge della vita, la legge dell' « autosuperamento » *necessario* nell'essenza della vita, — alla fine si realizza sempre sul legislatore stesso l'espressione: *patere legem, quam ipse tulisti.* Così il cristianesimo *come dogma* è naufragato contro la propria morale; così ora il cristianesimo deve anche naufragare *come morale*, — noi siamo sulla soglia *di questa vicenda.* Poi che la veridicità cristiana ha tratto una conclusione dietro l'altra, essa trae alla fine la sua conclusione *più forte*, la sua conclusione *contro* sè stessa; ma ciò accade, se essa pone la questione: « *che cosa significa ogni volontà di verità?* »... E qui torno a toccare il nostro programma, o miei *ignoti* amici (— perchè a me non è ancor *noto alcun amico*): che senso avrebbe tutto il *nostro* essere, se non quello che in noi quella volontà di verità sia giunta a coscienza di sè *come problema*?... Contro questo divenir cosciente della volontà di verità d'ora innanzi — non c'è dubbio — naufragherà la morale: quel grande dramma in cento atti, che rimane risparmiato ai due prossimi secoli dell'Europa, il più terribile, problematico e forse anche ricco di speranza, di tutti i drammi...

## 28.

Se si fa astrazione dall'ideale ascetico, l'uomo, l'*animale* uomo finora non ha avuto senso. La sua esistenza sulla terra non ha contenuto nessuna meta; « a che scopo uomo in genere? » — è stata una domanda senza risposta; mancava la *volontà* per l'uomo e la terra; dietro ogni grande destino umano suonava come ritornello un ancor più grande « invano! » Questo appunto significa l'ideale ascetico: che qualche cosa *mancava*, che un'enorme *lacuna* circondava l'uomo, — egli non riusciva a giustificare, a chiarire, ad affermare sè stesso, egli *soffriva* del problema del suo senso. Egli soffriva anche altrimenti, era anche principalmente un animale malaticcio: ma non la sofferenza stessa era il suo problema, bensì che mancasse la risposta al grido della domanda « *a che scopo* soffrire? » L'uomo, l'animale più coraggioso e più avvezzo a soffrire, *non* nega in sè la sofferenza; la *vuole*, la ricerca egli stesso, presupposto che gli si indichi un *senso* di essa, un *perchè* del soffrire. L'insensatezza della sofferenza, non la sofferenza, è stata la maledizione che incombeva finora sull'umanità, — e *l'ideale ascetico le ha offerto un significato*! E finora è stato l'unico significato; un qualunque significato è meglio che nessuno; l'ideale ascetico è stato finora sotto ogni rapporto il « faute de mieux » per eccellenza. In esso la sofferenza era *spiegata;* l'enorme vuoto parve riempito; si chiuse la porta ad ogni nichilismo suicida. La spiegazione — non c'è dubbio — portò con sè nuovo dolore, più profondo, più intimo, più velenoso, più corrodente: essa collocò ogni dolore sotto la prospettiva della *colpa*... Ma ciò non ostante — l'uomo fu con questo *salvato*, ebbe un *senso*, non fu più d'ora innanzi come una foglia al vento, una palla con cui gioca la follia, il « senza senso », egli potè ormai *volere* qualche cosa — non importa in principio in che senso, a che scopo, perchè egli volesse: *la volontà stessa era salvata*. Non ci si può assolutamente nascondere, che cosa propriamente esprima tutto quel volere, che ha preso la sua direzione dall'ideale ascetico: quest'odio per l'umano, ancor più per l'animale, ancor più

per il materiale, questo ribrezzo per i sensi, per la ragione stessa, la paura della felicità e della bellezza, questa aspirazione ad allontanarsi da ogni apparenza, mutamento, divenire, morte, desiderio, aspirazione stessa — tutto ciò significa, osiamo comprenderlo, una *volontà del nulla*, un'avversione alla vita, una ribellione ai presupposti più fondamentali della vita, ma è e rimane una *volontà*!... Ma per dire ancora una volta alla fine quel che ho detto in principio: l'uomo preferisce volere *il nulla*, che non volere...

## DALLE OPERE POSTUME

# « POPOLI E PATRIE »

(1886)

1.

In fondo gli Europei s'immaginano di rappresentare ora sulla terra l'uomo superiore.

2.

*Caratteristica dell'Europeo*: La contraddizione fra parola e azione; l'orientale è fedele a sè stesso nella vita giornaliera. Il modo con cui l'Europeo ha fondato *colonie*, dimostra di essere la sua natura di animale di rapina.

La contraddizione si spiega col fatto che il Cristianesimo ha *abbandonato* la classe da cui è sorto.

Questa è la nostra differenza cogli elleni: la loro moralità è cresciuta nelle caste *dominanti*. La morale di Tucidide è la stessa che esplode dappertutto in Platone.

Accenni di onestà, per esempio nel Rinascimento: ogni volta a vantaggio delle arti. La concezione di Michelangelo di Dio come « tiranno del mondo » era sincera.

3.

Io venero *Michelangelo* più di Raffaello, perchè —, attraverso tutti i veli e gli impacci cristiani del suo tempo, egli ha visto l'ideale di una cultura *più aristocratica* che non sia la cristiano-raffaellesca: mentre *Raffaello* celebrò con fedeltà e modestia soltanto le valutazioni che gli erano date, e non portava in sè istinti nostalgici di ulteriore ricerca. Michelangelo invece vide e provò il problema del legislatore di nuovi valori: e così pure il problema del vittoriosamente perfetto, che aveva prima bisogno di superare anche « l'eroe in sè »; l'uomo elevato al massimo dell'altezza che si elevava anche al di sopra della propria compassione, e spezzava e annientava senza pietà quel che non gli si addiceva, — splendente ed in una imperturbata divinità. Michelangelo, com'è naturale, era solo

in certi momenti così alto e così al di sopra del suo tempo e dell'Europa cristiana; per lo più egli si comportava con condiscendenza verso l'eterno femminino nel cristianesimo; anzi sembra che da ultimo egli crollasse appunto davanti ad esso, e *rinunciasse* all'ideale delle sue ore più alte. Era veramente un ideale, a cui può essere adatto solo un individuo di fortissimo e altissimo rigoglio di vita, non un uomo invecchiato! In fondo partendo dal suo ideale, egli avrebbe dovuto annientare il Cristianesimo! Ma per questo egli non era abbastanza pensatore e filosofo. — Di tutti quegli artisti forse solo *Leonardo da Vinci* ebbe una visione veramente più che cristiana. Egli conosce « l'oriente » dall' interno come dall'esterno. Vi è in lui qualche cosa di più che Europeo e di taciuto, che caratterizza chiunque abbia visto un cerchio troppo grande di cose buone e cattive.

## 4.

Come abbiamo *disimparato* in cinquant'anni! Tutto il romanticismo colla sua fede nel « popolo » è confutato! Niente poemi omerici come poesia popolare! Niente divinizzazione delle grandi forze della natura! Niente deduzione di affinità di razza da affinità di lingua! Niente « intuizione intellettuale » del soprasensibile! Niente verità velate nella religione!

Il *problema della veridicità* è affatto nuovo. Sono stupito. Noi consideriamo nature come quella di Bismarck come colpevoli di noncuranza, nature come quella di Riccardo Wagner di mancanza di modestia; condanneremmo Platone colla sua *pia fraus*, Kant per la deduzione del suo imperativo categorico, mentre certo la fede non gli è venuta per questa via.

— In fine il dubbio si volge anche contro sè stesso: dubbio del dubbio. Ed *ecco* il *problema* della *giustificazione* della veridicità e della sua portata.

## 5.

Quel che mi fa piacere di scorgere nei tedeschi, è la loro natura mefistofelica: ma, per dire la verità, bisogna farsi di

Mefistofele un concetto più alto di Goethe, che aveva bisogno di *impiccolire* il suo Mefistofele, per ingrandire il suo « Faust interiore ». Il vero Mefistofele tedesco è molto più pericoloso, più ardito, più malvagio, più astuto e *quindi* più sincero: si pensi l'intimo di Federico il Grande, o di quell'altro molto più grande Federico, Federico II di Hohenstaufen.

Il vero Mefistofele tedesco sale sulle Alpi, crede che lì tutto appartenga a lui. E ne prova benessere, come ne provavano benessere Winckelmann e Mozart. Egli considera *Faust* e *Amleto* come caricature che sono state inventate per far ridere, e così pure *Lutero*. Goethe aveva dei buoni momenti *tedeschi*, in cui dentro di sè rideva di tutto questo. Ma poi ricadeva egli stesso negli stati d'animo lacrimosi.

## 6.

I tedeschi si sono forse soltanto imbattuti in un clima sbagliato! Vi è in essi qualche cosa che potrebbe essere *ellenico*, — che si ridesta al contatto col *mezzogiorno* — Winckelmann, Goethe, Mozart. Infine: siamo ancora affatto *giovani*. La nostra ultima vicenda è ancor sempre *Lutero*, il nostro unico libro ancor sempre la *Bibbia*. I tedeschi non hanno ancora mai « moralizzato ». — Anche il nutrimento dei tedeschi è stato la loro fatalità: il filisteismo.

## 7.

I tedeschi sono un popolo pericoloso: essi sanno bene inebriare. Il gotico, forse anche il rococò (secondo Semper), il senso storico e l'esotismo, Hegel, Riccardo Wagner — anche Leibniz (ancor oggi pericoloso) —, l'anima da servitore (*idealizzata* come virtù di dotto e di soldato, e anche come semplicità). I tedeschi hanno ben da essere il popolo *più misto*.

« Il popolo di mezzo », gli inventori della porcellana e di un tipo cinese di consiglieri segreti.

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
BIBLIOTECA DELLE
TORINO
26

8.

La piccolezza e miseria dell'anima tedesca non era e non è affatto conseguenza dei piccoli Stati: si sa che in Stati anche molto più piccoli si fu orgogliosi e padroni di sè: e non la grandezza degli Stati in sè rende l'anima più libera e più virile. Colui nella cui anima un imperativo di schiavo « inginocchiati, devi inginocchiarti! » ordina di curvare contro voglia il collo a titoli onorifici, ordini, sguardi graziosi dall'alto in basso, in un « impero » si dovrà curvare anche più profondamente, e leccare con ancor maggior fervore che non lo facesse ai piedi del piccolo, la polvere ai piedi del grande padre del paese: non c'è dubbio. — Ancor oggi si nota negli Italiani delle classi inferiori, che un aristocratico bastare a sè stessi, una disciplina virile, e una sicurezza di sè entrano nella parte maggiore della storia della loro città, furono loro magnificamente poste ad esempio; un povero gondoliere veneziano resta pur sempre una figura migliore di un reale consigliere berlinese, e infine anche un uomo migliore: lo si tocca con mano. Chiedetene alle donne.

9.

Finora la maggior parte degli artisti, ed anche alcuni dei maggiori (compresi gli storici) erano dei servitori di classi, di principi, di donne, o di « masse », per non dire della loro dipendenza dalla chiesa e dalla legge morale. Così *Rubens* ha ritratto il mondo aristocratico del suo tempo, ma secondo un gusto di esso, non secondo la *propria* misura della bellezza, — in complesso quindi *contro* il proprio gusto. In ciò *Van Dyck* fu più aristocratico: a tutti coloro che dipingeva, egli aggiungeva qualcosa di ciò che più di tutto onorava in sè stesso: non *scendeva*, ma saliva verso di sè, quando « ritraeva ».

La *soggezione* di schiavo dell'artista al suo pubblico (quale perfino Sebastiano Bach ha confidato in parole di immortale offesa alla dedica della sua Messa Alta) è forse più difficile da riconoscere nella musica, ma vi è impresso tanto più profondamente ed assolutamente. Non si resisterebbe ad ascoltarmi,

se volessi comunicare le mie osservazioni in questo campo. — Chopin è aristocratico, come Van Dyck. Beethoven ha una sorta di orgoglio contadinesco, Haydn una sorta di orgoglio di servitore. Anche Mendelssohn è aristocratico — allo stesso modo di Goethe, nel modo più naturale del mondo.

10.

Si son sempre potuti contare sulle dita i dotti tedeschi che hanno « spirito »: gli altri dotti hanno intelletto, e alcuni di essi per fortuna quel famoso « animo infantile » che *intuisce*... È il nostro privilegio: con la « intuizione » la scienza tedesca ha scoperto cose, che sono difficili da rappresentarsi, e che in genere forse non esistono. Bisogna essere quasi ebreo, perchè, essendo tedesco, non si *intuisca*.

11.

Come i Francesi rispecchiano la cortesia e l'*esprit* della società francese, così i Tedeschi qualcosa della profonda e sognante serietà dei loro mistici e dei loro musici e così pure della infantilità. Negli Italiani vi è molta aristocrazia e arte repubblicana di farsi passare per buoni e orgogliosi, senza vanità.

12.

Un buon numero di individui superiori e meglio dotati avrà, finalmente, lo spero, tanto dominio di sè, da liberarsi del cattivo gusto di atteggiamenti e di oscurità sentimentale, e si rivolgerà contro Riccardo Wagner quanto contro Schopenhauer. Questi tedeschi ci rovinano, essi lusingano le nostre qualità più pericolose. In Goethe, Beethoven e in Bismarck sta preparato un avvenire più forte, che non in queste degenerazioni della razza. Noi non abbiamo ancora avuto alcun filosofo.

13.

Il contadino come tipo più comune di *noblesse*: perchè egli è più di tutti dipendente da sè stesso. Sangue di contadino è ancora il *miglior sangue* in Germania: per esempio Lutero, Niebuhr, Bismarck...

Bismarck uno slavo. Si guardino soltanto i visi dei tedeschi: tutto ciò che aveva in sè sangue virile, straripante, andò all'estero: sulla povera popolazione rimasta, il popolo delle anime di servitore, procedette dall'estero un miglioramento specialmente col *sangue slavo*.

La nobiltà della Marca e la nobiltà della Prussia in genere (e il contadino di certe regioni della Germania settentrionale) comprendono al presente le più virili nature in Germania.

Che gli uomini *più virili dominino*, va bene.

14.

L'avvenire della cultura tedesca è fondato sui figli degli *ufficiali prussiani*.

15.

In Germania è sempre mancato lo spirito, e le teste mediocri vi salgono ai massimi onori, perchè sono già rare. Quel che vien più stimato è lo zelo e la costanza, e un certo occhio freddo e critico; e per queste proprietà la filologia tedesca e l'arte bellica tedesca si sono insignorite dell'Europa.

16.

I parlamenti possono essere estremamente utili per un uomo di Stato forte e pieghevole: egli ha in essi qualche cosa su cui si può appoggiare (— ognuna di tali cose deve saper *resistere*!) — su cui egli può scaricare molta responsabilità. Ma in complesso desidererei che la balordaggine dei voti e la superstizione delle maggioranze non si radicasse ancora in

Germania come presso le razze latine; e che alla fine si inventasse ancora qualche cosa *in politicis*! Ha poco senso ed è molto pericoloso far prendere più radice alla consuetudine ancora così breve e facilmente sradicabile del suffragio universale: mentre l'introdurlo fu pure soltanto una misura di precauzione del momento.

17.

Ci si può interessare per questo impero tedesco? Dov'è il *pensiero* nuovo? È soltanto una nuova combinazione di potenza? tanto peggio, se non sa quel che vuole. *Pace* e lasciar fare non sono una politica, per cui io abbia rispetto. Dominare e aiutare il più alto pensiero alla vittoria — l'unica cosa che mi potrebbe interessare nella Germania... Oggi il grande pericolo sulla terra è la *piccineria* di spirito dell'Inghilterra. Vedo più attaccamento alla grandezza nei sentimenti dei nichilisti russi che in quelli utilitari inglesi. Un intrecciarsi di razza tedesca e slava, — ed abbiamo anche bisogno dei più abili uomini di denaro, gli ebrei, senz'altro, per avere il dominio sulla terra.

1. — Il senso della realtà;

2. — Rottura col principio inglese della rappresentanza popolare: abbiamo bisogno della rappresentanza dei grandi interessi;

3. — Abbiamo bisogno di un incondizionato accordo colla Russia e con un nuovo programma *comune*, che non lasci dominare in Russia gli schemi inglesi. Niente avvenire americano!

4. — Una politica nazionale è insostenibile, e il restringersi in prospettive cristiane *un grandissimo malanno*. In Europa tutta la gente intelligente è *scettica*, lo dica o no.

18.

Lascio stare tutte queste guerre nazionali, questi nuovi « Imperi », e tutto quel che c'è sul proscenio. Quel che mi riguarda — perchè lo vedo prepararsi con lentezza ed esita-

zione — è l'Europa una. In tutti gli individui più ampi e più profondi di questo secolo fu vero e proprio lavoro di insieme della loro anima preparare quella nuova sintesi e anticipare per via di tentativi « l'europeo » dell'avvenire: solo nelle loro ore più deboli, o quando divennero vecchi, essi ricaddero nella limitatezza nazionale dei « patrioti » — allora furono « patrioti ». Penso a individui come Napoleone, Goethe, Beethoven, Stendhal, Enrico Heine, Schopenhauer; forse anche Riccardo Wagner è di questi, a proposito del quale, come ben riuscito tipo della non chiarezza tedesca, non si può pronunciare nulla, senza un tale « forse ». Ma a fianco di ciò che si muove e si forma in tali spiriti, come bisogno di una nuova unità, o già come nuova unità, con nuovi bisogni, sta a chiarimento un grande dato economico: i piccoli Stati d'Europa, voglio dire tutti i nostri Stati ed « imperi », debbono in breve divenire economicamente insostenibili per l'incondizionata tendenza del grande traffico e commercio verso un confine ultimo, verso un traffico e commercio mondiale. (Il denaro soltanto costringerà l' Europa a raccogliersi un giorno in un'unica potenza). Ma per entrare con buone probabilità nella lotta per il governo della terra è chiaro contro chi si dirigerà — questa lotta —; l'Europa ha verosimilmente bisogno di « mettersi d'accordo » sul serio con l'Inghilterra: essa ha bisogno delle Colonie dell'Inghilterra per quella lotta, appunto come la Germania d'oggi ha bisogno delle Colonie dell'Olanda per esercitarsi nella sua nuova parte di mediatrice. Giacchè nessuno crede più che l'Inghilterra stessa sia forte abbastanza, da continuare a rappresentar la sua parte ancora per cinquant'anni; essa va in rovina per la impossibilità di escludere dal Governo gli *homines novi*, e non ci dev'essere un tale mutamento di partiti per preparare tali cose a lunga scadenza: oggi bisogna prima di tutto essere soldati, per non perdere il proprio credito come commecianti. Insomma: qui come in altre cose, il secolo prossimo lo si troverà sulle orme di Napoleone, il primo uomo che abbia prevenuto i nuovi tempi. Per i compiti dei secoli prossimi, i tipi di « pubblicità » e parlamentarismo sono le organizzazioni meno atte allo scopo.

19.

Lo stato dell'Europa nel secolo prossimo tornerà ad educare le virtù virili: perchè si vive in continuo pericolo. « Il dovere militare obbligatorio » è già oggi il singolare antidoto contro la mollezza delle idee democratiche: sorto dalle lotte delle Nazioni. (Nazione = uomini che parlano una lingua e leggono gli stessi giornali, si chiamano oggi « Nazioni » ed amano essere anche di comune stirpe e storia: cosa che però non è riuscita, anche colla peggiore falsificazione del passato).

20.

Quanta menzogna e quanto pantano occorrono, per porre oggi, nella confusione europea, problemi di razza! (Supponendo cioè, che non si sia nati a Borneo e Horneo).

21.

Massima: non trattare con nessuno, che abbia parte nel bugiardo inganno delle razze.

22.

Nella libertà del traffico, *gruppi di individui di natura simile* possono raccogliersi e formare comunità. *Superamento delle Nazioni.*

23.

Concepire l'Europa come centro di cultura: le pazzie nazionali non debbono impedirci di vedere, che *nella regione superiore sussiste già una continua dipendenza reciproca.* La Francia e la filosofia tedesca. Riccardo Wagner e Parigi (1830-50). Goethe e la Grecia. Tutto tende ad *una sintesi del passato europeo in tipi spirituali superiori...*

24.

L'umanità ha davanti a sè ancora molto di più, — come si potrebbe prendere dal passato l'ideale *in genere?* Forse sempre ancora in rapporto con *l'oggi*, che forse è un abbassamento.

25.

Questa è la nostra sfiducia, che ritorna sempre, la nostra preoccupazione che non posa mai, il nostro problema che nessuno ode o vuole udire, la nostra sfinge, accanto a cui non vi è solo un abisso: — noi crediamo che oggi in Europa ci si inganni a proposito delle cose che noi più di tutto amiamo, e che un crudele coboldo (o neppure crudele, solo indifferente e infantile) giochi col nostro cuore e col suo entusiasmo, come forse ha già giocato con tutto ciò che altrimenti visse ed amò: — credo che tutto ciò che noi oggi in Europa siamo abituati a rispettare, come i valori di quelle cose venerate che si chiamano « Umanità », « compassione », può avere sì un valore di proscenio come indebolimento e mitigazione di certi pericolosi e potenti istinti fondamentali, ma tuttavia alla lunga non è altro che l'impiccolimento di tutto il tipo « uomo » — la sua *mediocrizzazione*, se mi si perdona in una circostanza disperata, una parola disperata; io credo che la commedia umana per un Dio-spettatore epicureo, dovrebbe consistere nel fatto che gli Europei, per mezzo della loro crescente moralità, pensano in piena innocenza e vanità di elevarsi, ma in verità *precipitano*, con lo svolgimento cioè di tutte le virtù, per mezzo delle quali un gregge prospera, e con l'abolizione di quelle altre opposte che danno origine ad un tipo nuovo più alto, più forte, *dominatore*, e appunto soltanto svolgono nell'uomo l'animale di gregge, e forse così *fissano* l'animale « uomo » — perchè finora l'uomo era « l'animale non ancora fissato » —.

26.

*Genio ed epoca.* — L'eroismo non è egoismo — perchè con questo si va a fondo... Spesso l'*applicazione* della forza è condizionata dal caso del tempo in cui viene a cadere il grand'uomo: e ciò porta con sè la superstizione che egli sia l'*espressione* di questo tempo. Ma la stessa forza potrebbe manifestarsi in molte altre forme, e tra esso e il mondo rimane sempre la differenza, che l'« opinione pubblica » è avvezza a venerare l'istinto del gregge (cioè dei deboli) e che egli, *il forte, è l'elemento* forte.

27.

Ormai all'Europa incombe il destino, che proprio i suoi figli più forti giungono tardi e di rado alla loro primavera —, che essi per lo più rovinano già da giovani, pieni di nausea, intristiti, divenuti invernali, offuscati, proprio perchè hanno bevuto, vuotato, con tutta la passione della loro forza il calice della *conoscenza* —: ed essi non sarebbero i più forti, se non fossero stati anche i più delusi, perchè questa è la prova della loro forza: solo partendo da tutta la malattia del tempo essi devono giungere alla *loro* salute. La *tarda* primavera è il loro contrassegno; aggiungiamo anche la tarda follia, la tarda pazzia, la tarda bizzarria! Perchè oggi le cose sono pericolose in questo modo: tutto quello che abbiamo amato quando eravamo giovani, ci ha ingannato. Il nostro ultimo amore — quello che ci fa fare questa confessione: il nostro amore per la verità — badiamo che anche questo amore non ci inganni! —

# APPENDICE

## Di là del bene e del male.

Le prime annotazioni di « Di là del bene del male » furono stese durante e negli intervalli dello Zarathustra negli anni 1883-85. Questo libro è passato per molte trasformazioni prima di essere stampato. Già nell'estate del 1885 un manoscritto era quasi pronto per la stampa, come indica la data della prefazione, pensato quasi come una sorta di glossario al « Così parlò Zarathustra ». Ma poi ci fu un mutamento: nell'autunno 1855 l'autore volle elaborare « Umano troppo umano » e farne un secondo volume col materiale di « Al di là del bene e del male ». Devo richiamare l'attenzione sul fatto, che allora « Opinioni e motti misti » e « Il viandante e la sua ombra » non erano ancora indicati come seconda parte di «Umano troppo umano », ma passavano per scritti a sè, collegati solo per il giro di pensieri, ma non per il titolo, col primo volume di « Umano troppo umano ». Durante la rielaborazione di « Umano troppo umano » nell'estate e nell'autunno del 1885 si fecero però valere parecchie obbiezioni, così che egli smise nel bel mezzo. Ma le traccie della fusione di « Al di là » con « Umano » si mostrano ancora in « Al di là », perchè i primi aforismi trattano gli stessi temi dei primi aforismi di « Umano »; per esempio il secondo aforisma con la domanda: « come potrebbe una cosa sorgere dal suo contrario? » rimanda senz'altro al primo aforisma di « Umano » ed è certamente il risultato di una nuova meditazione sugli stessi problemi.

Il manoscritto definitivo fu compiuto alla fine dell'inverno 1886 a Nizza, ma nel giugno dello stesso anno vi sono stati aggiunti alcuni mutamenti. Per far stampare il libro ci furono dall'autunno 1885 alla primavera 1886 difficoltà con diversi editori, fin che mio fratello si decise a far stampare il suo manoscritto « allo stesso modo da gran signore », cioè a proprie spese, come la quarta parte di Zarathustra — colla differenza che « Al di là del bene e del male » fu subito destinato alla pubblicità — mentre la quarta parte di Zarathustra fu stampata solo per gli amici. Ma l'elaborazione lunga e l'intervallo avevano giovato al libro, in quanto l'autore aveva rinunciato all'originaria intenzione di non fare ancora men-

zione della sua teoria della « Volontà di potenza », e vi aveva inserito un certo numero di aforismi che vi si riferiscono.

Ai primi di giugno del 1886 egli consegnò l'opera per la stampa alla ditta C. G. Naumann. Nell'agosto 1886 il libro fu pubblicato.

## Genealogia della morale.

I tre saggi dello scritto polemico sulla « genealogia della morale » sorsero nel giro di tre settimane nella seconda metà di giugno e nel principio di luglio 1887. Ma il terzo saggio fu completamente rielaborato nell'agosto 1887. Lo scritto fu pure stampato a spese dell'autore e affidato alla Ditta C. G. Naumann. Il libro compare nel novembre 1887. Il signor Peter Gast scrive a questo proposito:

« Il primo saggio sulla Genealogia contiene una estesa esposizione della teoria abbozzata in precedenza nel « Al di là », aforisma 260, della morale dei padroni e degli schiavi, verso la fine con chiare anticipazioni dell'« Anticristo ». (Il pensiero della morale dei padroni e degli schiavi affiora per la prima volta in « Umano troppo umano » 1, aforisma 45).

Il secondo saggio è diventato famoso per buon numero di attacchi pieni di incomprensione, il più violento dei quali rivolto contro la pagina 319.

Il terzo saggio è indispensabile come preparazione e completamento per comprendere il capitolo « Il nichilismo europeo » in *Volontà di potenza* ».

(Domande molteplici rivolte all'archivio Nietzsche riguardo al senso delle tre parole straniere nell'aforisma 27 a pagina 53, mi autorizzano ad aggiungere subito qui la loro spiegazione.

Le tre espressioni sono indicazioni indiane del tempo musicale.

*gangasrotogati* vuol dire « scorrente come la corrente del Gange », corrispondente al nostro « presto »;

*kurmagati* = a passo di tartaruga = « lento »;

*mandeikagati* = a passo di rana = « staccato ».

La parola spagnola « nada » a pagina 389 vuol dire niente ).

*Veimar*, Archivio Nietzsche, giugno 1920.

Elisabeth Förster-Nietzsche.

BIBLIOTECA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO
57496

OPERE COMPLETE DI
FEDERICO NIETZSCHE

I.

# LA NASCITA DELLA TRAGEDIA

*Sommario*: 1. Dalle opere postume: OMERO E LA FILOLOGIA CLASSICA. - 2. LA NASCITA DELLA TRAGEDIA, ossia Ellenismo e Pessimismo. Saggio autocritico. Prefazione a R. Wagner. - 3. Lo Stato greco - La donna greca - Su la musica e la parola - La gara omerica - Sull'avvenire dei nostri istituti di cultura - Il rapporto della filosofia di Schopenhauer con una cultura tedesca - La filosofia nell'epoca tragica dei greci - Su verità e menzogna in senso extramorale.

*Introduzione e appendice di Elisabetta Förster-Nietzsche.*
TRADUZIONE DI C. BASEGGIO

---

II.

## CONSIDERAZIONI INATTUALI

1. Davide Strauss uomo di parte e scrittore. - 2. Dell'utilità e svantaggio della storia per la vita. - 3. Schopenhauer come educatore. - 4. Riccardo Wagner a Bayreuth. - 5. *Dagli scritti postumi*: Noi filologi.

*Introduzione e appendice di Elisabetta Förster-Nietzsche.*
TRADUZIONE DI ANGELO TREVES

---

III.

## UMANO TROPPO UMANO
### *UN LIBRO PER SPIRITI LIBERI*

1. Delle prime ed ultime cose. - 2. Per la storia dei sentimenti morali. - 3. La vita religiosa. - 4. Dall'anima degli artisti e degli scrittori. - 5. Indizi di una culutra superiore e inferiore. - 6. L'uomo nella vita sociale. - 7. La donna e il fanciullo. - 8. Uno sguardo sullo Stato. - 9. L'uomo con sè solo. *Dagli scritti postumi*: Alcune considerazioni sulla cultura, sullo Stato e sull'educazione.

*Introduzione e appendice di Elisabetta Förster-Nietzsche.*
TRADUZIONE DI G. DELAUDI

---

CASA EDITRICE MONANNI - *Viale Monza*, 77 - MILANO.

IV.

## IL VIANDANTE E LA SUA OMBRA

(SECONDO VOLUME DI *UMANO TROPPO UMANO*)
UN ALTRO LIBRO PER SPIRITI LIBERI

1. Opinioni e sentenze varie. - 2. IL VIANDANTE E LA SUA OMBRA. - 3. *Dalle carte postume*: Pensieri su Riccardo Wagner - Dai lavori preparatorii a Riccardo Wagner in Bayreuth - Sguardo retrospettivo all'amicizia con Riccardo Wagner.

*Introduzione e appendice di Elisabetta Förster-Nietzsche.*
TRADUZIONE DI G. DELAUDI

V.

## AURORA

RIFLESSIONI SU I PREGIUDIZI MORALI.

1. Della storia dei costumi e della moralità. Della storia del pensiero e della conoscenza. Dei pregiudizi cristiani. - 2. Della natura e della storia dei sentimenti morali. Dei pregiudizi filosofici. Dei pregiudizi della morale altruista. - 3. Coltura e culture. Lo Stato, la politica, i popoli. - 4. Cose umane. - 5. Il mondo del pensatore.
TRADUZIONE DI PAOLO FLORES

VI.

## LA GAIA SCIENZA

1. *Dalle carte postume*: L'ETERNO RITORNO. - 2. LA GAIA SCIENZA. *Scherzo, astuzia e vendetta.* Preludio in rime tedesche. Sanctus Januarius. Noi impavidi. - 3. *Aggiunta*: Canzoni del Principe Vogelfrei. Poemi.
*Introduzione e appendice di Elisabetta Förster-Nietzsche.*
TRADUZIONE DI ANGELO TREVES

VII.

## COSÌ PARLÒ ZARATHUSTRA

*Prefazione*: L'origine di *Così parlò Zarathustra.* - 1. I DISCORSI DI ZARATHUSTRA. - 2. Il bambino con lo specchio. - 3. Il viandante. - 4. Il sacrificio del miele. - 5. *Dagli scritti postumi*: Annotazioni a chiarimento di *Così parlò Zarathustra. Nota.*

*Introduzione e appendice di Elisabetta Förster-Nietzsche.*
TRADUZIONE DI DOMENICO CIAMPOLI

CASA EDITRICE MONANNI - *Viale Monza*, 77 - MILANO.

IX.

## LA VOLONTA' DI POTENZA

1. IL NICHILISMO EUROPEO - PER LA STORIA DEL NICHILISMO EUROPEO. - 2. CRITICA DEI VALORI SUPERIORI FINORA AMMESSI - CRITICA DELLA MORALE - CRITICA DELLA FILOSOFIA. - 3. PRINCIPIO DI UNA NUOVA VALUTAZIONE. -

*Introduzione e appendice di Elisabetta Förster-Nietzsche.*

TRADUZIONE DI ANGELO TREVES.

X.

## TRASMUTAZIONE DI TUTTI I VALORI

1. La volontà di potenza come società e come individuo. - 2. Disciplina e punizione. Il superuomo come legislatore del futuro. - 3. Dionisio. - 4. L'eterno ritorno. - 5. *Complemento*: IL CREPUSCOLO DEGLI IDOLI, ovvero Come si filosofa a martellate. - 6. TRASMUTAZIONE DI TUTTI I VALORI (Frammento). - 7. L'ANTICRISTO, Saggio critico sul Cristianesimo. - 8. *Ditirambi dionisiaci.*

*Introduzione e appendice di Elisabetta Förster-Nietzsche.*

TRADUZIONE DI ANGELO TREVES

XI.

## ECCE HOMO
## IL CASO WAGNER
## NIETZSCHE CONTRO WAGNER

1. *Dagli scritti postumi*: Arte e artisti - Origine dell'arte - Prima annotazione sul *Caso Wagner* - Poeti e scrittori - Modernità. - 2. IL CASO WAGNER. Ridendo dicere severum... - 3. NIETZSCHE CONTRO WAGNER. - 4. ECCE HOMO. Come si diviene, cosa si è. Perchè sono così saggio. Perchè sono così prudente. Perchè scrivo dei buoni libri. La nascita della tragedia. Le inattuali. Umano troppo umano. Aurora. La gaia scienza. Così parlò Zarathustra. Di là del bene e del male. Genealogia della morale. Crepuscolo degli idoli. Il caso Wagner. Perchè io sono un destino. - 5. *Appendice.*

INDICE GENERALE DI TUTTE LE OPERE

*Ogni volume di circa 450 pagine grandi con copertina illustrata, L. 16,— franco di porto ovunque.*

---

CASA EDITRICE MONANNI - *Viale Monza*, 77 - MILANO.